DEL EVANGELIO DE JUAN

Jn 1-4

vol. I

Xavier Léon-Dufour



BIBLIOTECA DE ESTUDIOS BIBLICOS

68

Otra obra de X. Léon-Dufour
publicada por Ediciones Sígueme
– *Resurrección de Jesús y mensaje pascual* (BEB, 1)

LECTURA DEL EVANGELIO DE JUAN

Jn 1-4

I

XAVIER LÉON-DUFOUR

EDICIONES SIGUEME
SALAMANCA
1989

Tradujo: Alfonso Ortíz García
Sobre el original francés: *Lecture de l'évangile selon Jean I*

Apartado 332 - 37080 Salamanca (España)
ISBN: 84-301-1094-1 (obra completa)
ISBN: 84-301-1095-X (tomo I)
Depósito legal: S. 606-1989
Printed in Spain
Imprime: Gráficas Ortega, S.A.
Polígono El Montalvo - Salamanca 1989

A Renza Arrighi.
Sin ella no habrían sido
publicadas estas páginas

CONTENIDO

INTRODUCCION

Los comentarios al evangelio suelen ir precedidos de una serie de exposiciones en donde el comentarista intenta recoger los resultados de sus investigaciones a partir de las cuestiones cruciales que plantea la obra que presenta. Este tipo de *Introducción,* muchas veces redactado al final, no cumple ciertamente con su función de aperitivo para un lector que todavía no puede apreciar sus aciertos ni percibir su sabor; le urge acudir cuanto antes al texto. Por este motivo y por otros prefiero dejar estas síntesis parciales para el final de la obra. Y en compensación intentaré señalar ahora sobriamente la perspectiva en que vamos a abordar el texto evangélico.

Un texto que leer

Esta obra se presenta como una *lectura* del evangelio de Juan[1]. Por tanto, no se trata de un «comentario» en el sentido clásico de la palabra, de una especie de cantera adonde se va a sacar datos de todo tipo sobre los más pequeños detalles del texto. Estas obras aparecen regularmente y resultan indispensables para hacer que progrese la investigación. Por mi parte, me han servido de mucho estos inmensos trabajos, en la medida en que he conseguido acostumbrarme a su diversidad. Buena señal de ello son las *notas* que pueblan las páginas, a pesar de que no hemos querido hacer alarde de erudición; la mayor parte de las veces se trata de referencias bíblicas o bibliográficas, con el deseo de ahorrar al lector perderse entre paréntesis a lo largo del

1. Designaremos el evangelio de Juan con la sigla *Jn,* mientras que el nombre de *Juan* se reservará para el Bautista. Nuestra lectura se refiere a Jn entero, incluido el capítulo 21, que algunos críticos no atribuyen al «evangelista». Preferimos este último término al de «autor» y lo utilizaremos sin matizar de qué capa de redacción se trata (cf. nota 6).

texto principal; por otro lado ofrecen una base de estudio para quien quisiera ver matizadas mis afirmaciones. Para poder avanzar, conviene tener un terreno firme donde pisar, pero no es necesario estar continuamente mirando el suelo por donde se camina.

El cuarto evangelio nos ha llegado primeramente en papiros datados lo más tarde a finales del siglo II. El fragmento más antiguo, escrito antes del año 150, contiene *in recto* los vv. 18,31-33 e *in verso* los vv. 19,37-38; de aquí se deduce que, ya antes del 125, el evangelio de Jn era conocido en el medio Egipto, lejos de Palestina y del Asia Menor. Otro papiro[2], procedente igualmente de Egipto, es aún más significativo, ya que comprende en un solo códice y de seguido el evangelio de Lucas y el de Juan de 1,1 a 15,7; su escritura se remonta alrededor del año 200. Además, ya antes del año 110 (fecha de su muerte), Ignacio de Antioquía se hace eco de no pocas ideas joánicas[3]. Por eso en la actualidad casi no hay críticos que sitúen la fecha de nuestro evangelio después del año 100, aunque sin adelantar esta fecha alrededor del año 50, como intentan algunas propuestas recientes[4].

Se lo puso bajo el patrocinio de san Juan apóstol. Esta atribución sorprende justamente a los espíritus críticos, poco dispuestos a ver en el pescador del lago de Tiberíades al autor de una obra tan impregnada de simbolismo y de teología. Por otro lado este escepticismo se une a las vacilaciones de la misma tradición. Lejos de considerar a su autor como un escritor solitario, los testimonios más antiguos lo asocian regularmente a algún otro personaje. Papías habla de un tal «Juan el presbítero»; Clemente de Alejandría indica que el libro fue escrito por el apóstol «movido por sus discípulos». Una lista de las obras que había que leer durante la liturgia, datada alrededor del año 170[5], señala que, «si Juan escribió en su propio nombre», lo hizo «con la aprobación de todos». Por eso conviene renunciar a la imaginación que presenta al evangelista componiendo su obra en su mesa, aunque asistido por el Espíritu santo. Al no poder entrar en más detalles sobre el tema, me contentaré con recordar en pocas palabras la hipótesis más pro-

2 Papiro publicado por V Martin en Cologny-Geneve en 1961 y designado con el signo P^{75}, antes había publicado en 1956 el P^{66}, que contenía los capítulos 1,1-6,11, 6,35b-14,15 y algunos fragmentos del 15 al 21

3 Ignacio de Antioquía, *Phil* 7,9, *Magn* 8,2, *Rom* 7,2-3

4 Los críticos suelen rechazar unánimemente la hipótesis propuesta por J A T Robinson, *Redating the New Testament*, London 1976, y desgraciadamente vulgarizada por C Tresmontant, *Le Christ hébreu*, OEIL, 1983

5 Esta lista se llama «canon de Muratori», por el nombre del bibliotecario milanés que la descubrió en 1740, el manuscrito data del siglo VIII Cf *Dictionnaire de la Bible Supplément*, Paris 1975, V, 1399-1408

bable, al menos en la actualidad, sobre la historia de la redacción del cuarto evangelio.

Una «escuela joánica», situada ordinariamente en Efeso —ciudad del Asia Menor, en donde pululaban múltiples corrientes religiosas—, estaría en el origen de la presentación designada como «joánica». La cristología del cuarto evangelio es mucho más evolucionada que la de los tres primeros (Mateo, Marcos y Lucas); la divinidad de Jesús resalta tanto que la obra de Juan resultó mucho tiempo sospechosa para la tendencia judeo-cristiana[6] Todas estas particularidades se le atribuyen a la escuela de Efeso, o en todo caso a una «comunidad joánica», que no trabajaba sin embargo a partir de especulaciones, sino sobre los resultados y las enseñanzas transmitidas por el apóstol Juan, hijo de Zebedeo. El conjunto fue reunido y ordenado por el evangelista-escritor Finalmente, un redactor-recopilador habría puesto el punto final a la redacción del libro. En resumen, estas etapas podrían representarse en el siguiente cuadro:

etapa 0: el apóstol Juan, hijo de Zebedeo[7].
etapa 1: la escuela joánica: teólogos y predicadores.
etapa 2: el evangelista-escritor.
etapa 3: el redactor-recopilador.

Un evangelio espiritual

En su lectura atenta de Jn, el exegeta no está solo, ya que el mismo evangelista está implicado en su relato: no solamente ofrece algunas explicaciones a lo largo del relato, dialogando con su lector, sino que nos ofreció el principio teológico que informó su obra: el papel explícito del Espíritu santo en la comprensión del misterio de Jesús.

En el siglo II, Clemente de Alejandría refiere que, «observando que los hechos corporales habían sido narrados en los evangelios, Juan, el último de todos, compuso el evangelio espiritual»[8]. ¡De este juicio un tanto simplista no hemos de deducir que los sinópticos no están impregnados de teología! Pero existe una diferencia notable: los sinópticos relatan, cada uno a su manera, los acontecimientos pasados

6 Cf R E Brown, *La comunidad del discípulo amado,* Sígueme, Salamanca ²1987 (original 1979)

7 Al designar esta etapa con la cifra 0, queremos evitar enumerar la fuente original al lado de los ríos que se derivan de ella Puede caracterizarse por los pasajes que no son típicamente «joánicos», cf C H Dodd, *La tradición histórica en el cuarto evangelio,* Cristiandad, Madrid 1978, 13-29

8 Según Eusebio, *Historia eclesiástica* VI, 14,7

de los que cada comunidad respectiva conservaba el recuerdo; Jn, por su parte, se esforzó en darles un sentido a la luz del Espíritu santo y en una perspectiva claramente pospascual. Insistamos en los términos empleados por Clemente: «evangelio» y «espiritual».

Un «evangelio» no es, en el sentido moderno de la palabra, una biografía de Jesús; según su etimología, es el anuncio de la buena nueva. Los términos *euangelístēs* y *euangelízomai* aparecen en la traducción griega del libro de Isaías, escritos hacia finales del destierro de Babilonia; el profeta anima a los cautivos a volver a la Jerusalén de sus padres. Contempla ya la tropa que avanza, precedida por un heraldo. Desde los muros de Sión lo divisan los centinelas:

> ¡Que hermosos son en los montes los pies del mensajero (= del evangelista)!
> El publica la paz, anuncia (= evangeliza) la felicidad, publica la salvación;
> dice a Sión: «¡Tu Dios reina! ¡Escucha!».
> En coro ellos (los centinelas) cantan de júbilo,
> pues con sus propios ojos ven cómo YHWH vuelve a Sión.

El reino de Dios comienza en el mismo instante en que el mensajero anuncia que con el pueblo hebreo YHWH vuelve a Sión. En la mentalidad semítica, tan distinta del pensamiento griego, la palabra y la realidad van unidas: cuando Dios «dice», realiza lo que dice; la palabra de Dios crea lo que proclama.

La historia de Jesús de Nazaret se narra en los «evangelios» a fin de suscitar o de confirmar la fe de los lectores en Aquel que los salva. Ningún evangelista pretende narrar los acontecimientos pasados sin interpretarlos según su significación para el hoy de los lectores; cada uno de ellos entrega el testimonio de su comunidad eclesial sobre los hechos que fundamentan su existencia y su fe.

Así pues, lo que el evangelista escribe no es, como en el profeta Isaías, un anuncio para el futuro. Al revés, es una mirada, posible solamente *a posteriori*, sobre un acontecimiento arraigado en un terreno histórico, cuyo alcance resulta decisivo y actual para siempre: ese acontecimiento transformó la relación entre Dios y los hombres y la de los hombres entre sí. El lector se ve allí en presencia de esta novedad de vida e invitado a entrar en ella; para eso se pone en contacto, no ya con un muerto ilustre, sino con un Viviente, de quien su propia existencia depende para poder realizarse.

Jn mantiene esta perspectiva «evangélica» con los tres sinópticos, pero además da claramente razón de ella. Es verdad que Jesús reveló la «vida» ofrecida a todos los que, por la fe, participasen de la relación que le une al Padre; pero su revelación no pudo comprenderse antes

de que se cumpliera el acontecimiento pascual. Por eso, tras la partida de Jesús, prosiguió o —mejor dicho— se hizo presente de nuevo, bajo otro modo, a saber, por la mediación del Espíritu. Al volver de este mundo al Padre, Jesús comunicó a los discípulos «otro Paráclito» (14,16) que, según la promesa del mismo Jesús, «os enseñará y recordará todo lo que os he dicho» (14,26). La revelación única de Jesús se realizó en dos períodos; solamente el segundo de ellos permite la plena inteligencia de lo que estaba contenido íntegramente en el primero.

Si durante su vida en la tierra Jesús no pudo revelar con toda claridad el misterio que le concernía a él y a nosotros, no fue solamente porque antes de su muerte y de su glorificación no pudiera ser conocido este misterio en su totalidad, sino también porque, según Jn, el don del Espíritu es necesario al hombre para que escuche la palabra de Dios, y ese don es el fruto de la cruz. Pero Jesús pudo sembrar en el corazón de sus discípulos sus palabras con un carácter «seminal»[9]: el agua del Espíritu las haría germinar a su debido tiempo. Así pues, fue más tarde, en la Iglesia, cuando los creyentes pudieron descubrir el pensamiento profundo de Jesús. Por tanto, en su conciencia mesiánica, Jesús no pensaba únicamente en sus contemporáneos de Palestina; éstos no eran sus únicos oyentes; además, eran sólo unos oyentes imperfectos. A través de ellos los verdaderos contemporáneos de Jesús son los lectores del evangelio, que, sin haber visto, han creído.

Así pues, Jn relata los acontecimientos pasados que ha escogido como los más significativos y se presenta como «testigo» de ellos (21,24); esos acontecimientos constituyen el núcleo fundador sin el cual nada existiría, la fuente a la que hay que volver continuamente a calmar la sed. Pero al mismo tiempo, de forma deliberada, hace que trasparezca su «verdad completa» (16,13), cuya comprensión profunda ha recibido por el Espíritu. Así, el pasado de Jesús de Nazaret enfrentado con sus contemporáneos de Israel y el presente del Resucitado en la comunidad de los creyentes son ambos «legibles» en las palabras y en los hechos de Jesús que contiene el evangelio de Jn.

¿Cómo se consideró concretamente el evangelista respecto a ellos? Durante mucho tiempo yo he estado de acuerdo con O. Cullmann y L. Cerfaux[10], al pensar que el principio de los dos tiempos de lectura permitía situar exactamente la relación que, en la obra joánica, enlaza los dos polos de antes y de después de pascua. Este principio sigue siendo esencial, pero tiene que completarse con el principio de una «lectura simbólica».

9. P. Joüon, en NouvRevTh 67 (1940) 320, nota 7.

10. O. Cullmann, *Mélanges M. Goguel,* Neuchâtel 1950, 52-61. L. Cerfaux, *Recueil,* Gembloux 1954, II, 17-26.

Los dos tiempos de lectura

Jn distingue, a veces, de forma explícita, entre el tiempo de los oyentes contemporáneos de Jesús y el tiempo de los lectores situados después de pascua; en efecto, por una parte la vida de Jesús fue, como tal, una historia humana accesible a cualquier hombre, creyente o no creyente; por otra parte, sólo el creyente alcanza *—a posteriori—* la inteligencia espiritual de la misma; los mismos hechos pueden ser vistos según la perspectiva de los contemporáneos o a la luz de la fe pascual.

Todos los lectores del cuarto evangelio se sienten impresionados por el carácter ambiguo de las palabras y de los hechos que se refieren; nunca está uno seguro de haber comprendido bien la intención de aquel que habla o actúa. «El viento sopla donde quiere», «Lázaro duerme», «el Hijo del hombre ha de ser elevado»... Esta impresión se ve confirmada por la falta de inteligencia de los oyentes de Jesús. Entonces uno se ve llevado a preguntarse si no será todo ello el resultado de una sistematización del evangelista.

En primer lugar, en los diálogos Jn parece haber sistematizado efectivamente, ampliándolo, un procedimiento que pertenece originalmente a la tradición apocalíptica[11]. Según esta tradición, los misterios del reino no pueden manifestarse de antemano al oyente. El revelador propone una verdad bajo una forma más o menos enigmática, que por consiguiente no es inmediatamente comprensible; provoca entonces en el interlocutor una petición de explicación, petición necesaria para que a continuación se ofrezca una respuesta clara. Este procedimiento se pone de manifiesto en las conversaciones, por ejemplo, de Jesús con Nicodemo o con la samaritana. Pues bien, si la «explicación» que se ofrece en segundo lugar está ciertamente en continuidad con el primer anuncio, se comprueba en Jn que va más allá del mismo, no sólo en claridad, sino propiamente en contenido.

En el primer anuncio, lo que dice Jesús a sus oyentes es comprensible en principio para ellos a partir de su conocimiento anterior de la Escritura, dentro del marco de la fe judía tradicional: los orienta a reconocer en Jesús a aquel por el que Dios realiza las promesas hechas a Israel. Luego, después de que el carácter extraño del anuncio ha dado lugar a un interrogante, he aquí que la respuesta de Jesús —la segunda revelación— no es realmente inteligible más que para los oyentes de Jn, situados después de pascua. No se trata solamente de reconocer en Jesús al Mesías prometido por Dios, sino de escuchar el

11. Cf. M. Hermaniuk, *La parabole évangélique*, DDB, 1947. Cf. Ez 17,2-24; Dn 2,17-30; Ap 1,20; Mt 13par.

misterio mismo del Hijo, de su propio itinerario, para entrar así en el misterio del amor de Dios a los hombres, tal como lo ha revelado el Hijo (3,16; cf. 1,18).

La palabra inicial que, según el evangelista, pronuncia Jesús (por ejemplo, en 3,3), pertenecería al primer tiempo, al de los oyentes históricos de Jesús; constituye una llamada a buscar lo que la revelación divina que ya ha recibido Israel permitía captar o vislumbrar, mientras que la explicación (por ejemplo, en 3,11-13), que es de hecho un anuncio nuevo, pertenecería ante todo al segundo tiempo de inteligencia, el que abrió el acontecimiento pascual y el que ilumina el Espíritu.

En algunos episodios son las *mismas* palabras de Jesús o de otro personaje las que encierran a la vez un sentido comprensible a los judíos y un sentido propiamente cristiano. También allí es el principio de los dos tiempos el que se impone al texto. Algunas aporías podrían superarse si se distinguiese, para ciertas palabras que ofrecen alguna dificultad, su nivel de lectura. Por ejemplo, la proclamación del Bautista: «Este es el Hijo de Dios» (1,34) no es anacrónica si se la lee en sus labios con el sentido veterotestamentario familiar a los oyentes, mientras que Jn incluye en ella para el lector el sentido que la expresión equivalente de «Hijo único» tiene en el prólogo teológico. Sobre todo el discurso del pan de vida podría entenderse o bien de la fe, en el primer tiempo de revelación, o bien del sacramento, en el segundo tiempo. Más aún, es ya función del segundo tiempo como Jn quiso presentar la opción de los mismos contemporáneos sobre la fe en la persona de Jesús; esta decisión tiene que caracterizar al lector en su práctica eucarística.

Jn restituye a la vez la predicación de Jesús de Nazaret y la enseñanza clara del Espíritu. De esta forma toca un doble teclado, el del recuerdo, que puede proceder de los oyentes-testigos, y el de la contemplación del misterio, que pertenece a los creyentes. Lo esencial está en la relación de los dos tiempos. El principio supone que no se aísle el primer tiempo y que no se vea en él la reconstrucción «histórica» del acontecimiento pasado. En función de su proyecto, Jn ha transformado muchas veces la tradición común. Tampoco hay que privilegiar sin más ni más el segundo tiempo, como si el primero no tuviera ya nada que ver, siendo así que sigue produciendo sus efectos en la comprensión de la salvación.

Es verdad que, en cierto sentido, los dos tiempos son sucesivos, lo mismo que el Nuevo Testamento que sustituye al Antiguo. Sin embargo, lo mismo que en este último caso, el segundo no suplanta al primero, sino que lo ilumina y lo cumple; y el primero presta sus raíces al segundo. El primer tiempo guarda una importancia actual. Y

esto no solamente como acontecimiento fundador, lo cual es ciertamente capital, sino por el hecho de que, al ser Jesús inseparable de Israel, todo el pasado de Israel confluyó en su ministerio en Palestina. Cuando el evangelista remite al lector a Jesús de Nazaret, no lo remite simplemente a un individuo rodeado de unos cuantos contemporáneos, sino a Jesús, en el que se expresa el Logos, asumiendo la fe ancestral de Israel para realizar sus promesas. Porque la alianza es única, a pesar de haber sido establecida de nuevo por el Hijo de Dios. Así el primer tiempo —aquel en que los oyentes podrían comprender que Jesús, el Mesías, habría de realizar las promesas divinas— afecta también en realidad a algo que está más allá, o sea, al misterio personal del Hijo: las promesas contenidas en la Escritura, particularmente en los escritos apocalípticos, se extienden hasta un cumplimiento que está más allá de la obra del Mesías. Su evocación en los diálogos de Jn inscribe el itinerario del mismo Hijo en el interior del proyecto total de Dios, que llega hasta el último día. Entendida correctamente, la revelación de Jesús según el primer tiempo de inteligencia desemboca ya en la realización plena de la salvación; lo que no contiene es la revelación del «medio» por el que se lleva a cabo el proyecto de Dios. Si la pascua lleva consigo la luz definitiva, la verdad es que la parusía no ha llegado todavía; situado entre estos dos acontecimientos, el cristiano permanece todavía en tensión hacia la segunda venida de Cristo, teniendo que vivir, a su manera, pero realmente, la espera de los contemporáneos de Jesús.

Reconocer los dos tiempos de inteligencia de la revelación no debe conducir a una ignorancia de la unidad del proyecto de Dios ni de la unidad del creyente: hay que respetar a la vez el Dos y el Uno que traducen el misterio en su realidad total. En definitiva, la crítica que puede hacerse de la expresión «dos tiempos» es que utiliza una terminología que insiste en los «dos» en detrimento del «uno», siendo así que el texto es uno. De ahí el intento de recurrir a otro principio de lectura más adecuado para manifestar los dos en el uno.

Una lectura simbólica

No podemos desarrollar aquí una teoría del símbolo, sobre todo si tenemos en cuenta que las proposiciones de los especialistas son sumamente variadas, en dependencia de su terreno preferido, que es la filosofía o la historia de las religiones o el análisis psicológico. Nos bastará con recordar unos cuantos datos elementales[12].

12. Me inspiro aquí en la excelente presentación de G. Durand, *L'Imagination symbolique*, PUF, Paris 1964. Cf. mi obra *La fracción del pan*, Cristiandad, Madrid 1983, 169-173.

«Simbólico» no se opone ni mucho menos a «real», a pesar del uso banal que se hace de esta palabra. Por el contrario, sólo es simbólico aquello que hace presente una realidad con la que entra en comunión aquel que lo mira. La palabra «símbolo» significa «poner juntos»[13]: un símbolo une dos entidades, la que es inmediatamente perceptible por los sentidos y la invisible, a la que se alude; ésta se vislumbra en la primera. De aquí se sigue que la primera no remite a la segunda como a una realidad distante y heterogénea (que es lo que hace el signo: el humo es signo del fuego); a pesar de que no es lo significado, lo deja manifestarse y comunicarse a la conciencia.

Esto presupone una operación mental; es el espíritu del hombre el que, a partir de su cultura, de su situación o de su inconsciente, determina entre las diversas virtualidades simbólicas de un mismo objeto —por ejemplo, del agua, que puede significar purificación, o muerte, o Espíritu...— la que se le manifiesta en un contexto determinado.

Es evidente que Jn ha recurrido de buena gana al símbolo, heredero como es de la gran tradición bíblica; así, en su lenguaje, el agua viva, el pan, etc., expresan directamente las realidades de la salvación. La abstracción es extraña al pensamiento semítico, y no por azar, ya que para él toda criatura es «buena» (Gén 1,31) y puede convertirse en «palabra». Por eso, es precisamente a través de los milagros bien concretos de Jesús como Jn hace aparecer no tanto su poder de taumaturgo, reconocido ciertamente por sus contemporáneos así como por el evangelista, sino también algún que otro aspecto del misterio personal de Jesús; así, la devolución de la vista a un ciego de nacimiento simboliza que Jesús es luz.

Finalmente, hay algunos relatos enteros que son «simbólicos» como tales: dicen algo más de lo que dicen inmediatamente; a través de las realidades sensibles, manifiestan el sentido profundo de la obra de Jesús.

Pues bien, en Jn la simbólica no se limita a ser una manera de hablar y de actuar que Jesús tenga en el cuarto evangelio; es todo el texto el que puede ser abordado válidamente sobre esta base.

El relato del evangelio es *uno,* pero en todo momento su protagonista Jesús de Nazaret es «simbólico» del Resucitado, de aquel que, según la convicción del evangelista, está glorificado junto al Padre y presente en la comunidad de los creyentes. Según una perspectiva que le viene de su Iglesia, el evangelista ha escogido entre los datos que la tradición había conservado sobre Jesús los que mejor podían per-

13. Del griego *sým-ballein.* Designa generalmente un signo de reconocimiento: cf. *Dictionnaire du Nouveau Testament,* Seuil, Paris 1978, 507.

mitirle manifestar a sus lectores la profundidad del acontecimiento. Por ejemplo, el relato de la expulsión de los mercaderes del templo (2,13-22), que Jn relata de acuerdo con los sinópticos, desemboca en la simbólica del nuevo templo que es el propio Jesús.

A pesar de preocuparse por la exactitud en varias indicaciones, Jn concedió al pasado una plus-valía en la que se reconoce la plenitud de la fe pascual. Podría decirse que el pasado a que se refiere el texto *es y no es* el presente de Jesús y de los creyentes. El evangelista es el que ha unido las dos realidades mediante una «operación simbólica». En estas condiciones, el pasado no es la ocasión de una reflexión sobre el presente ni un modelo; es ya, sin serlo, el presente mismo, lo mismo que un icono en el que, a través de los rasgos fijados por el pintor según unas leyes secretas, el orante ortodoxo se pone en presencia del misterio.

Aproximaciones al texto

Hay que conservar en la memoria la óptica esencial de Jn pero esto no basta todavía para poder leerlo en detalle. Hay dos métodos principales que dirigen la inteligencia de un texto. Según el método «diacrónico», el comentador intenta reconstruir las etapas de la formación del texto. Según el método «sincrónico», el texto es examinado en su último estado y no en su génesis. Estos dos métodos son complementarios: sería un error creer que se excluyen mutuamente[14].

El método diacrónico sigue dos caminos: la búsqueda de las fuentes y el estudio de los parentescos literarios. El primero intenta remontarse hasta el texto que se cree original y que, poco a poco, fue completado mediante añadiduras sucesivas. Así, con ayuda de estudios lexicográficos muy sutiles, M. E. Boismard[15] ha llegado a proponer la existencia de Juan I, Juan II, Juan IIA, Juan IIB y Juan III, representando este último el texto actual. El comentarista más reciente en lengua alemana, J. Becker[16], ha tomado una posición firme sobre lo que hay que atribuir al «redactor eclesiástico», que habría transformado (si no deformado) el pensamiento de Jn. Se muestra así digno sucesor de Bultmann[17], que hace unos cincuenta años redactó el comentario, no ya del «evangelio joánico» (según la apelación alemana tradicional), sino del «evan-

14. Pueden verse buenas reflexiones sobre este tema en M. Theobald, BZ 22 (1978) 161-186.

15. M. E. Boismard, *L'évangile de Jean*, Cerf, Paris 1977.

16. J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes* (2 tomos), Gütersloh 1979-1981.

17. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1941.

gelio *de Juan*»; para ello, tuvo que eliminar varios textos que a su juicio, en virtud de dependencias de tipo gnóstico, no correspondían a lo que debió haber escrito el evangelista.

Al final de este proceso, el texto podría comprenderse mejor, por el hecho de que se habría asistido a su génesis. Pero las hipótesis subyacentes a esta «historia» son tan numerosas y tan poco seguras que numerosos críticos prefieren abandonarlas.

En compensación, siguen de buena gana el otro camino que propone el método diacrónico y que se llama a veces «método comparatista». Es cierto que el texto actual ha sufrido múltiples influencias —ante todo la tradición evangélica anterior y el patrimonio bíblico, pero también el ambiente judío de la época, la mentalidad griega o el gnosticismo—; pero estas influencias no demuestran necesariamente una dependencia literaria, sino que manifiestan a menudo ciertos parentescos que ayudan a captar más exactamente la perspectiva del texto de Jn. Así, el relato de la curación del hijo del oficial real (4,46-54) tiene que compararse con el relato paralelo de la tradición sinóptica; el movimiento del prólogo está emparentado con el que presentan los relatos de la Sabiduría personificada.

De todas formas, el trabajo del exegeta no se reduce a establecer una especie de texto original, ni mucho menos a definir el referente del texto, es decir, el acontecimiento referido. No cabe duda de que es importante destacar los testimonios de orden histórico[18], pero lo esencial en la lectura de un texto es entender mejor su mensaje. Por eso precisamente hemos adoptado el método sincrónico, dispuestos a apelar al contexto tanto literario como cultural, para determinar mejor su perspectiva. Señalemos algunas de las operaciones efectuadas según este método.

La primera operación consiste en delimitar la *unidad literaria* que habrá de someterse a análisis. Esta empresa es sumamente delicada, ya que, si el evangelio en su conjunto constituye ciertamente una gran unidad literaria, las partes que lo componen se muestran tan íntimamente vinculadas las unas a las otras que no sería aconsejable rechazar una distribución interna en nombre de alguna otra; ese exclusivismo sería ingenuo. Por mucho que se quieran apoyar las afirmaciones en «evidencias» lingüísticas, interfieren ciertos apriorismos que dependen forzosamente de la subjetividad del crítico y relativizan la validez de la demostración. Por eso conviene ser modestos en los descubrimientos, sabiendo que el equilibrio que se ha encontrado es fluido, y hasta

18. Así lo hace magistralmente C. H. Dodd, *La tradición histórica, o.c.* Sobre la cuestión de la «historicidad» del cuarto evangelio, cf. mi obra *Los evangelios y la historia de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1982, 143-147.

precario, y que cualquier otra distribución puede tener también una parte de verdad

Sin embargo, no hay más remedio que aceptar alguno de los repartos que se proponen de las «unidades» que interpretar Volverá evidentemente a presentarse este problema cuando se trate de proponer un plan global del evangelio De momento, recordemos algunos criterios

El procedimiento literario de la inclusión puede ayudar a delimitar, al principio y al final, la unidad textual que se busca Sin embargo, en Jn su vocabulario restringido y por tanto repetitivo corre el peligro de inducirnos a error El cambio de estilo de un pasaje a otro puede dar alguna pista, así, despues del prólogo poético (1,1-18) comienza un relato de tipo narrativo de acontecimientos (1,19-2, 10) También conviene señalar las «ocurrencias» de palabras o de expresiones en el interior de un pasaje no solamente muestran la insistencia en un tema determinado, sino que su repetición en ese lugar puede ser un indicio válido para la composición Por ejemplo, el término «juicio» aparece unas 15 veces en los doce primeros capítulos, mientras que «amor» no aparece más que 2 veces, al contrario, en los capítulos 13 a 21, la palabra «amor» se repite 37 veces y «juicio» sólo 2 En cuanto al término «gloria», que tanto destaca el prólogo (1,14), desaparece durante algunas páginas y vuelve a aparecer al final del episodio de las bodas de Caná (2,11) esto invita a relacionar a Caná con lo anterior más bien que con lo que sigue Otros críticos serán más sensibles al hecho de que la localización de Cana vuelve a encontrarse, con la mención «segundo signo», en un episodio ulterior (la curación del hijo del funcionario real) Por mi parte, creo que hay que poner el acento en la temática de la gloria En esta perspectiva, los tres episodios —Juan el testigo (1,19-34), los discípulos que vienen a Jesus (1,35-51) y las bodas de Caná (2,1-11)— constituyen una unidad literaria que podemos llamar «prólogo histórico» Puesto que estos episodios presentan interferencias entre sí y sólo el último desemboca en un tiempo de «descanso», estamos autorizados a reunirlos en una sección aparte

Una ley de la escritura joánica es que los relatos han de terminar bien, esto es, han de acabar con un dato positivo, de manera que sería un error hacer que una unidad literaria terminase con un fracaso Por eso, en contra de la mayor parte de los comentaristas, opino que la introducción a la segunda parte del evangelio (13,1ss) no puede terminar con la salida de Judas en medio de la noche (13,30), sino que incluye el anuncio que hace Jesús de su glorificación (13,31-32), por tanto, el título que conviene al pasaje no ha de ser «La ultima cena y el lavatorio de los pies - La traición de Judas» (TOB), sino «Jesús

reúne a la comunidad de sus discípulos»[19] Entonces, el discurso de despedida no comenzará hasta 13,33, con el *incipit* clásico «Hijitos míos»

Los principios de una sana lingüística ayudan a asegurar científicamente las delimitaciones y las relaciones de las sub-unidades dentro de una gran unidad Hace ya tiempo que propuse una distribución del discurso sobre el pan de vida (6,35-58) que manifestase su unidad actual innegable[20], desgraciadamente, no me siento suficientemente equipado en lingüística para justificar en detalle algunas de mis afirmaciones Muy oportunamente, J N Aletti ha matizado y corroborado mis perspectivas de conjunto con la ayuda de un vocabulario lingüístico que podría asustar a mis lectores[21]

Dentro de las grandes unidades delimitadas debidamente, es posible detectar las oposiciones literarias que van jalonando el texto, de manera que no son los elementos como tales, sino las relaciones que los unen, las que hacen discernir el sentido del pasaje[22]

El método sincrónico no excluye la confrontación con los textos emparentados No es que pretenda ocuparse propiamente de las posibles influencias entre ellos, sino apreciar mejor la perspectiva de la unidad considerada

Algunas observaciones teológicas

En una «Introducción» como es debido habría que presentar algunas síntesis parciales sobre los puntos principales del pensamiento joánico, en función de su ambiente y sobre todo en relación con la tradición evangélica que nos han legado los sinópticos Deberíamos esbozar, por ejemplo, ciertas proposiciones sobre la actualización de la escatología, sobre el problema suscitado por el «dualismo», sobre la perspectiva eclesiológica, sobre el sacramento, sobre el individualismo de Jn, sobre su concepción del milagro, etc Un trabajo que me parece aquí desproporcionado, como ya dije anteriormente

19 Titulo justificado en *Situation de Jean 13* en *Mélanges E Schweizer* Gottingen 1984 131 141

20 En RSR 46 (1958) 481 523

21 RSR 62 (1974) 169 187 conviene «no aceptar como correlatos discursivos más que los grupos lexematicos que tienen la misma funcion sintáctica disociando la investigacion de las correlaciones lexemáticas de la de las correlaciones semanticas (o tematicas)» (*Ibid* 172s)

22 Asi lo he intentado hacer a proposito del relato de Jesus en Getsemani en *Jesus y Pablo ante la muerte* Cristiandad, Madrid 1982, 111 139

Por eso me limitaré a señalar dos descubrimientos principales que he hecho durante la preparación de esta obra. El primero se refiere a lo que se llama la «cristología» de Jn. Es curioso observar cómo, lejos de ser el centro de atención de Jn, Cristo cede su lugar a *Dios Padre*. En el cuarto evangelio, el Dios de Israel, que es el Padre de Jesús, sigue siendo el actor principal. Jn nos ayuda así a no caer en un cristocentrismo de mala ley. Jesús no aparece nunca sin una cierta relación con su Padre: su revelación última es que Dios, su Padre, quiere ser nuestro Padre (20,17). Dios, que amó tanto al mundo que le dio a su Hijo único (3, 16), es esencialmente *relación*, primero con el Hijo único y, por medio de él, con los hombres. La relación que une al Padre y al Hijo se expresa en la relación que une a Cristo con los discípulos; más aún, se expresa en la relación que ha de unir a los discípulos entre sí. No quiero esperar a la redacción del tercer volumen de esta obra para señalar que una misma conjunción, *kathōs*, sirve para señalar este misterio del amor que une. He aquí, en primer lugar, la relación que une al Padre y al Hijo:

> ...en la medida *(kathṓs)* del conocimiento que el Padre tiene de mí y del que yo tengo del Padre (10,15).
> *Los has amado en la medida (kathṓs) del amor con que me has amado* (17,23).

Y he aquí cómo se practica el mandamiento nuevo del amor fraterno:

> En la medida *(kathṓs)* del amor con que yo os he amado, amaos unos a otros (13,34).

No es éste el lugar para justificar esta traducción. Bástenos remitir a un estudio interesante[23] y al comentario que haremos de estos versículos. Digamos simplemente que la partícula *kathōs* no equivale a la partícula *hṓs*, que permite comparar dos realidades señalando un «como» de comparación. El *kathṓs* significa un «como» de producción, añadiendo a la idea de modelo la de medida y dependencia. Así —como comprobaremos al leer el prólogo—, es Dios el que ocupa el lugar honorífico en el cuarto evangelio; y ese Dios, que es esencialmente relación, es el amor mismo que se manifiesta en su Hijo y el amor mismo con que los creyentes se aman mutuamente.

El segundo «descubrimiento» se refiere a la *unidad del proyecto de Dios*. Es verdad que ya la tradición sinóptica mostraba en la exis-

23. O. de Dinechin, *KATHŌS. La similitude dans l'évangile selon saint Jean*: RSR 58 (1970) 195-236.

tencia de Jesús el cumplimiento de las Escrituras; todo esto es un dato elemental de la Iglesia primitiva: Jesús no cayó del cielo como un aerolito sino que es la flor de Israel. Con Jn, el arraigo bíblico del ministerio de Jesús no se señala simplemente con unas fórmulas como «Así tenía que cumplirse...», ni por medio de citas oportunas; aparece como en filigrana a lo largo de todo el texto, según tal o cual pasaje de la Escritura. Por ejemplo, el anuncio de Is 40, de donde se saca la cita sobre la «voz que grita en el desierto», se convierte en la célula generadora del relato sobre el precursor (1,19-34).

Aperturas

La lectura sincrónica, que en principio se atiene al ámbito de una unidad literaria, resulta muy pobre cuando se la compara con las interpretaciones propuestas por los Padres de la Iglesia. Estos no dudan en «salirse» del propio texto, para ofrecer aplicaciones de índole espiritual o pastoral. Para evitar los excesos alegorizantes de algunos Padres de la Iglesia, ¿habrá que renunciar a hacer actual nuestra lectura? No podemos simplemente volver a la antigua exégesis, cuyo método no corresponde ya a las exigencias de la investigación, aunque sus frutos sigan siendo tan alimenticios como siempre. Por otra parte, algunos exegetas se preocupan de verificar la exactitud de sus hipótesis refiriéndose a los escritos de los Padres griegos o latinos; para ello van de un sitio para otro a buscar una interpretación de detalle que corresponda más o menos a la que ellos proponen. Me siento a la vez seducido y reticente ante semejante forma de proceder. Ciertamente acudiré a veces a las citas de algún Padre comentarista, por ejemplo Orígenes o Agustín. Pero tengo miedo de que se trate en esos casos de cierto concordismo no totalmente puro; sería menester que estos apoyos descubiertos en los Padres estuvieran realmente en conformidad con el conjunto de su obra respectiva.

Otra investigación de otro tipo es la que hoy tiende a afirmarse: la que se ha llamado la *Wirkungsgeschichte* («historia del efecto» del texto): se esfuerza en presentar cuál fue la «recepción» (= el efecto) del texto a lo largo de los siglos, y esto a través de lo que muestran no sólo sus comentarios, sino la predicación, la espiritualidad, la iconografía. Al obrar así, se recoge y se valora la tradición entera para cada uno de los pasajes bíblicos examinados. Es admirable esta iniciativa[24], pero ¿es capaz de realizarla de forma científica un solo hombre para el conjunto del evangelio?[25].

24. C. J. Kremer, *Lazarus,* Stuttgart 1985.

25. Cf., sin embargo, U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* I, Zürich 1985 (ed. española en preparación: Sígueme).

Por otra parte, el exegeta se limita muchas veces a referir lo que él cree que es el alcance del texto. Actúa entonces como el sabio que objetivamente, por medios científicos, determina el sentido o los sentidos válidos. Pero ¿no procede entonces como un juez frente a un objeto del que sería independiente? Es verdad que el exegeta es el que tiene que situar lo que dice un texto, a pesar de su convencimiento de que cualquiera de sus hermanos presentaría el mismo texto de otra manera: ¿acaso no son inagotables todas las páginas bíblicas? En realidad, el exegeta no es independiente del texto ni siquiera exterior a él; ciertamente, sus preocupaciones y su precomprensión difieren de las que implica el escrito antiguo, pero el potencial de verdades o de llamadas de que éste está cargado concierne directamente al intérprete y lo provoca a reaccionar personalmente. El acto de leer no ha acabado hasta que desemboque en una apropiación personal del texto correctamente entendido.

Le corresponde evidentemente a cada lector confrontar con su propia existencia el texto bíblico que el exegeta ha intentado hacerle accesible. Por el simple hecho de que yo soy también un «lector» contemporáneo, me he decidido igualmente a añadir como apéndice a cada una de las grandes unidades literarias alguna que otra reflexión, titulada «apertura». Así, a propósito del carácter festivo de la vida cristiana tan presente en las bodas de Caná, o a propósito de las relaciones entre los cristianos y los judíos; o también frente a algunas afirmaciones extrañas de Juan, a propósito de la exigencia absoluta de la fe en Jesús para «tener la vida». De esta forma he querido abrir el texto a nuestro mundo actual en una especie de coloquio con mis lectores.

Así pues, estas «aperturas» son de un carácter distinto del texto principal y no son ni mucho menos necesarias para la comprensión del mismo. Por ser subjetivas, no pretenden conseguir el asentimiento del lector; si está muy atareado, puede fácilmente dejarlas de lado y proseguir la lectura del comentario.

Distribución del evangelio

No deja de carecer de humor la idea de proponer un «plan» del evangelio. Las subdivisiones en capítulos y en versículos se remontan al siglo XVI; el texto original se leía de corrido y estaba destinado sobre todo a una lectura oral, según la costumbre de los antiguos. ¿No vendrá nuestra empresa a sobreañadirse indebidamente a lo que tenemos delante?

Ya hemos hablado antes de la dificultad de determinar las unidades literarias internas, así como de los diferentes resultados a que han llegado los exegetas. Sus opciones no se excluyen necesariamente, ya que dependen en gran parte de los códigos o de las claves que cada uno de los críticos ha preferido para seguir el texto.

La aproximación pluralista a su organización no es solamente un hecho de experiencia, sino que demuestra hasta qué punto el cuarto evangelio es profundamente uno. Con frecuencia hay alusiones, recuerdos más o menos aparentes, resúmenes narrativos, reanudación de relatos que vinculan entre sí los pasajes sucesivos y permiten su organización lógica. Ateniéndonos a la sincronía, podríamos preguntarnos por la legitimidad de un «plan» que establece articulaciones en donde cabe discutir los puntos de enlace. Comparando los diferentes planes establecidos por autores de competencia segura, percibimos posibles entramados, es decir, que algunas de esas distribuciones podrían parcialmente sobreponerse a otras; con ello quedaría sin duda enriquecido el conocimiento del cuarto evangelio. Pero no hay más remedio que escoger, después de madura reflexión, la distribución que a nuestro juicio permita poner más de relieve la perspectiva más adecuada, respetando lo mejor posible los indicios del texto. Por eso, tanto ahora como en nuestra exposición posterior a lo largo de esta obra, proponemos con las debidas reservas el fruto de nuestro examen.

En un punto concreto los críticos se muestran casi unánimes, a saber, la distribución en dos partes del conjunto del evangelio. Después de una introducción, más o menos extensa según los autores, la primera parte, que se extiende hasta el capítulo 12 inclusive, describe el encuentro de Jesús con sus contemporáneos. Estamos en pleno día: el combate entre la luz y las tinieblas tiene lugar ante el mundo; como la luz no es acogida por el conjunto de los «judíos», llega el tiempo del «juicio», de la separación entre los que la acogen y los que la rechazan.

Con la segunda parte (13-21), el lector penetra en la noche, pero es para desembocar en la aurora de la resurrección. Queda fundada la comunidad de los discípulos por el amor que Jesús le revela, pero sólo se reunirá después de la dispersión ocasionada por la muerte de Jesús.

La segunda parte se distribuye claramente en tres secciones: el discurso de despedida (13-17), el relato de la pasión (18-19) y las apariciones del resucitado (20-21).

Por el contrario, las subdivisiones de la primera parte son muy difíciles de establecer. ¿Cómo encontrar un criterio objetivo, sin dejarse guiar por el «contenido» o por los «temas», más bien que por los datos literarios evidentes? Las fiestas judías ponen ritmo a las diferentes etapas de la vida de Jesús, pero no basta para repartir las

diferentes unidades literarias; sólo resultan significativas cuando van acompañadas de otra mención, espacial en este caso, como las subidas a Jerusalén, dato constante de la tradición evangélica. La pascua que se menciona con ocasión del episodio de los panes multiplicados profusamente (6,4) no tiene ningún relieve para la distribución del evangelio, puesto que entonces Jesús no sube a Jerusalén. Lo mismo ocurre con la fiesta de la dedicación (10,22). Si descartamos estas dos menciones, quedan dos fiestas de pascua ligadas a una subida a Jerusalén, que sirven para encuadrar la primera parte: 2,13 y 11,55. Entre estas dos fiestas se menciona la fiesta de las tiendas (7,2; cf. 5,1), relacionada con una peregrinación a Jerusalén (7,8.10).

Antes de proponer nuestro plan, hay que afrontar —y, a ser posible, resolver— una dificultad: la colocación del capítulo 6. ¿Cómo aceptar que, inmediatamente después del discurso de 5,19-47, Jesús «pasa al otro lado del mar de Galilea, de Tiberíades» (6,1), siendo así que Jesús está en Jerusalén? Si no se quiere reducir el evangelio de Juan a ser una pura colección de episodios sucesivos (lo cual estaría en contradicción con las numerosísimas menciones que vinculan entre sí los episodios), conviene reconocer lo siguiente: el capítulo 6 fue insertado en un conjunto preexistente, el que forman los capítulos 5 al 11 que presentan el proceso intentado contra Jesús por las autoridades judías. Sin querer adherirnos a diversas hipótesis (como la inversión de hojas...), proponemos sin embargo una solución. Basta con desplazar el bloque, 5,1-47 detrás de 7,13 y considerar los versículos 7,1b y 7,14 como glosas de enlace, debidas a la inserción del capítulo 6. Entonces los acontecimientos y las enseñanzas se unifican. Se trata de una sola fiesta, la fiesta de las tiendas (5,1;7,8.10), de la que la fiesta de la dedicación es una especie de duplicado (10,22). Todo se lleva a cabo en Jerusalén, en el templo (5 y 7-8), fuera del templo (9-10), fuera de la tierra santa (10-11). Se realizan tres milagros, que evocan la condición del cristiano perfecto (cf., Ef 5,14): camina (5), ve (9) y vive (11). Finalmente el conjunto de estos capítulos muestra un progreso sensible en la hostilidad de las autoridades judías contra Jesús.

Para las subdivisiones menores, las iremos justificando a su debido tiempo. Al final de este volumen (pp. 335-345) proponemos un plan detallado, aunque a lo largo de la lectura ulterior nos veamos obligados a modificarlo literalmente. De este modo, podrán ayudar a leer atentamente el texto del evangelio. Algunas disposiciones gráficas permitirán reconocer las particularidades del texto. Así, los diálogos irán puntuados por el signo + y por el signo — (así, en 3,3-5): el primero (+) indica la palabra de Jesús antes de la objeción del interlocutor, el segundo (—) después de esta objeción; esta distribución pone de relieve

la constante iniciativa de Jesús, de manera que una sub-unidad literaria no comienza nunca por una objeción: esto iría en contra de la teología de la revelación, de la que antes hablábamos. El lector podría ejercitarse en la confrontación de las subdivisiones del capítulo 8 con las que proponen diversas traducciones de la Biblia.

El lector lamentará conmigo —así lo esperamos— que en este volumen sólo se expongan los capítulos 1 a 4 de Jn. Sin embargo, se han necesitado varios años para llegar a presentarlos aquí y confío que el trabajo ya realizado facilitará la presentación de los siguientes capítulos del evangelio y que ésta se realizará por tanto con mayor rapidez. Lo que me consuela de no ofrecer ya más por ahora es que los cuatro primeros capítulos constituyen una especie de unidad en el conjunto de Jn. Después de dos prólogos que introducen en el sentido del libro entero y después de ese frontispicio al misterio pascual que es el relato «Jesús y el templo», Jesús anuncia en varios encuentros individuales cómo el hombre recibe la vida y luego la da él efectivamente con su palabra. De manera análoga, los capítulos siguientes hasta el capítulo 11, a través de varios encuentros de Jesús con los judíos en grupo y del anuncio profundo de su misterio personal, culminan en el episodio de Lázaro devuelto a la vida por Jesús. El principio de los dos tiempos de inteligencia, y sobre todo el de la lectura simbólica, se practican ya en este volumen; el lector podrá familiarizarse con ellos recorriendo sus páginas.

¡Que el no-especialista no se desanime ante algunas exposiciones más técnicas ni ante las palabras griegas que se citan en el texto! Estas precisiones me han parecido indispensables para justificar la lectura propuesta. Hubiera podido ciertamente utilizar entonces una tipografía diferente (como se hace en los manuales escolares), pero he preferido confiar en mis lectores, que sabrán enfrentarse alegremente con estos pequeños pasajes indigestos.

Serán bienvenidas las reacciones de los que lean estas páginas, para que podamos proseguir mejor la tarea emprendida —y peligrosa— de ayudar a la lectura del «evangelio espiritual».



PROLOGO
(1,1-18)

Al empezar su comentario homilético al prólogo de Juan, seguramente en diciembre del año 414, san Agustín se dirigía así a sus oyentes:

> 'El hombre dejado a solas sus fuerzas naturales no percibe lo que es del Espíritu de Dios'. Entonces me siento vacilar: ¿cómo explicar lo que acabamos de leer en el evangelio: 'Al principio era el Verbo y el Verbo estaba junto a Dios y el Verbo era Dios'?... ¿Cómo, hermanos míos? ¿Tendremos que callarnos? Pero ¿para qué leer, si es para guardar silencio? ¿Y para qué escuchar, si no va a haber explicación?... Por otra parte hay entre vosotros —no lo dudo— algunos que comprenden antes de cualquier explicación; pero no quiero defraudar a los que una explicación puede ayudar a comprender... En fin, la misericordia de Dios intervendrá quizás para que todo el mundo quede satisfecho y cada uno comprenda lo que pueda, puesto que el que habla dice también lo que puede. ¿Quién puede decir las cosas de Dios tal como son? Me atrevo a afirmarlo, hermanos míos: quizás el mismo Juan no dijo lo que es, sino que dijo también lo que pudo, porque no era más que un hombre...
>
> (Juan), que pronunció estas palabras, las recibió él mismo cuando descansaba sobre el pecho del Señor, de donde bebió lo que luego nos daría a beber a nosotros. Pero son palabras lo que nos ofreció; tú a tu vez debes buscar su inteligencia en la fuente de la que bebió el propio Juan.
>
> Quizás objetéis que yo estoy más cerca de vosotros que Dios. Me veis a mí, ciertamente; pero Dios está soberanamente presente *(praesidet)* a vuestra conciencia. Prestadme a mí oídos, a él vuestro corazón. ¡Y que todo quede lleno![1].

1. Traducción (libre) de san Agustín, *In Johann. evang.* I, 1 y 7 (cf. *Obras*, t. XIII, Madrid 1955, 72ss).

Lo mismo que Agustín, el lector actual del prólogo tiene que saber que sin el Espíritu, maestro interior, el texto sigue siendo letra muerta. Su situación resulta incluso más incómoda por causa de la época que le ha tocado vivir: se encuentra mucho más lejos que Agustín de la cultura en que nació el cuarto evangelio. Es verdad que hoy disponemos de mejores medios técnicos de investigación: conocimiento de las fuentes judías, de la literatura gnóstica y hermética y de la filosofía helenista; pero sigue en pie la dificultad inherente a la profundidad del mensaje joánico y al carácter desconcertante del texto.

PRÓLOGO
(1,1-18)

1 Al principio era el Logos
y el Logos era junto a Dios
y el Logos era Dios.
2 Este estaba al principio junto a Dios.
3 Todo ha sido por él
y sin él nada ha sido.
En lo que fue hecho
4 él era la vida
y esta vida era la luz de los hombres.
5 Y la luz brilla en la tiniebla y la tiniebla no la detuvo.
6 Hubo un hombre
enviado de junto a Dios:
su nombre era Juan.
7 Este vino para el testimonio:
que atestigüe de la luz
para que por él todos crean.
8 El no era la luz,
sino el que atestigua de la luz.
9 El era la luz verdadera
que, viniendo al mundo,
ilumina a todo hombre.
10 El estaba en el mundo
y el mundo fue por él
y el mundo no lo conoció.
11 Vino a su posesión
y los suyos no lo acogieron.

12 **Pero a todos los que lo acogieron**
les dio poder hacerse hijos de Dios,
a los que creen en su Nombre,
13 **aquellos que, no por la sangre**
ni por un querer de la carne
ni por un querer de hombre,
sino de Dios fueron engendrados.
14 ***Y el* Logos se *hizo* carne**
y permaneció entre nosotros,
y vimos su gloria,
gloria de Hijo único (enviado) de junto al Padre,
lleno de la gracia de (la) verdad.
15 **Juan le da testimonio**
y grita:
«Era él de quien dije:
'El que viene tras de mí
está por encima de mí,
***porque era antes de mí'*».**
16 **Sí, de su plenitud hemos recibido todos: gracia por gracia;**
17 **pues la Ley fue dada por Moisés,**
la gracia de la verdad fue por Jesucristo.
18 **A Dios nadie lo ha visto jamás; el Hijo único, Dios que está hacia el seno del Padre,**
ése lo ha contado.

El evangelio de Juan comienza con un poema encantador que se llama prólogo, destinado a introducir al lector en el relato evangélico[2]. No hay en ello nada de extraño, ya que también los otros tres autores de los evangelios, cada uno a su manera, procedieron de forma semejante. Después de una nota previa (Lc 1,1-4), redactada en una prosa clásica de historiador según el modelo helenista de Estrabón o de Polibio, Lucas comienza su relato refiriendo algunos episodios que precedieron al nacimiento de Jesús y luego los relativos a su infancia, en los que queda introducida y prefigurada a la vez la vida entera de Cristo. Mateo entra en juego

2. A pesar de algunos críticos que opinan que el prólogo se añadió más tarde al relato evangélico.

introduciendo el dossier evangélico con el «libro del génesis de Jesucristo» (Mt 1,1-17), remontándose hasta su antepasado Abrahán y narrando luego de forma dramática y figurativa el comienzo de la existencia de Jesús. Marcos se contenta con añadir a su texto un título, pero que comprende la palabra clave: «*Comienzo* del evangelio...», y la mención de un origen celestial: «...de Jesucristo, Hijo de Dios» (Mc 1,1). De esta forma, cada uno de los sinópticos se abre con un exordio en el que se pone de relieve la prehistoria de «Jesucristo», llamado así de antemano en Mateo y en Marcos, a pesar de que esta apelación es muy rara en los evangelios[3].

Situado en línea recta con la tradición evangélica, el prólogo de Juan se remonta también al origen, a ese punto ciego que da cuenta del hombre cuya vida se va a narrar; pero para Jn el origen no se describe como un nacimiento maravilloso (Mt 1,18-25), no se remonta solamente al primer Adán (Lc 3,38) ni se afirma simplemente como el del «Hijo de Dios» (Mc), sino que se encuentra en Dios mismo. Nuestro texto forma parte integrante del anuncio evangélico: esboza sus temas principales y da el tono a la obra entera.

A primera vista el prólogo resulta desconcertante para nuestra lógica de occidentales. Sus afirmaciones, según su ritmo, su movimiento y su sucesión, obedecen a unas estructuras mentales distintas de las nuestras. ¿A qué vienen las dos menciones de Juan Bautista (Jn 1,6-8.15)? ¿en qué momento concreto del texto se habla propiamente de Jesucristo: ya en el exordio (1,1), o cuando se menciona el rechazo que oponen los hombres (1,10-11) o solamente con la proclamación del Logos encarnado (1,14), a la que sigue la designación expresa del nombre (1,17)? Las dificultades con que tropieza el lector atento pueden multiplicarse. Por eso es comprensible que las interpretaciones del prólogo sean sumamente variadas[4]. No pretendo discutirlas todas ellas, me gustaría simplemente, antes de intentar una lectura del texto, presentar las alternativas de principio entre las que tiene que optar el exegeta.

3. La expresión «Jesucristo» no se encuentra en los evangelios más que en Mt 1,1.18; 16,21 (comienzo de la segunda parte del evangelio); Mc 1,1; Jn 1,17; 17,3.

4. Primera bibliografía en E. Malatesta, *St. John's Gospel,* Roma 1967, n. 1073-1270; hay que completarla con A. Feuillet, *Le prologue du quatrième évangile,* DDB 1968, 290-294; E. Haenchen, *Johannesevangelium,* Tübingen 1980, 112-115 y R. Schnackenburg, *El evangelio según san Juan IV,* Barcelona 1987, 195ss. Boletines detallados de H. Thyen en ThR 1974, 1977, 1978, 1979 y de J. Becker, *ibid.*, 1982.

I. ALTERNATIVAS DE LECTURA

A costa de algunas simplificaciones, necesarias en medio de todo el hormiguero de interpretaciones, agruparé aquí los presupuestos de toda lectura del prólogo en torno a las alternativas que se ofrecen para su análisis: las cuestiones de método, la organización del texto y finalmente la perspectiva en que se efectúa la lectura.

Aproximaciones diversas

Corrientemente se practican dos tipos de lectura: «diacrónica» y «sincrónica». Los comentaristas están de acuerdo en pensar que las dos son indispensables para elaborar el sentido; sin embargo, favorecen más o menos voluntariamente uno u otro método[5].

En su mayoría, los críticos intentan resolver las dificultades del texto recurriendo a una fuente subyacente. Las rupturas de estilo, las eventuales incoherencias en la prosecución del pensamiento provendrían de un documento anterior utilizado por el escritor. Un conocimiento minucioso del estilo joánico permitiría distinguir en el texto lo que, procedente de otro sitio, no se debe al propio evangelista y lo que le caracteriza como propio. El prólogo joánico contiene de hecho ciertas palabras que, curiosamente, no vuelven ya a repetirse nunca en el evangelio, como *lógos* («palabra», tomada absolutamente), *plḗrōma* («plenitud»), *cháris* («gracia»); todas ellas serían indicio de pasajes prejoánicos. En ese caso, los versículos en donde se encuentran (1,14.16) pertenecerían a una fuente. Además, ciertas expresiones denotarían pensamientos teológicos distintos de los del cuarto evangelio; así, en el v. 9 la luz que ilumina inmediatamente a *todo* hombre sin exigir una opción de su parte (cf. 8,12), o la oposición paulina entre la ley y la gracia en el v. 17. Algunos embarazos de estilo sugerirían por su parte la intervención del escritor sobre un texto anterior. Además, la traducción manuscrita es, a veces, flotante, como en 1,13, versículo tan retorcido que se explica fácilmente esa flotación. Finalmente, podrían reconocerse, al contrario, algunos giros típicamente joánicos, como en el v. 2, que recapitula los datos del v. 1, o también en el 1,12c-13 que resume a 1,12ab.

5. Buena presentación de M. Theobald, en BZ 22 (1978) 161-186. Cf. igualmente R. Schnackenburg, IV, 90-102.

Según R. Schnackenburg, el texto que subyace al prólogo de Jn contenía los siguientes versículos: 1.3.4.9ab.10.11.14abe.16[6]; esta reconstrucción no es aceptada por todos, como demuestra en la nota el cuadro de catorce proposiciones diferentes[7].

Según la mayor parte de los críticos, la fuente del prólogo era un himno en honor del Logos; según otros era una confesión de fe, quizás muy antigua. El autor de estas líneas intentó también, ya en 1950, reconstruir dicha confesión siguiendo a J. H. Bernard y P. Gächter[8]. El resultado mejoró gracias a los trabajos de E. Ruckstuhl y de R. Schnackenburg[9]; así, yo prefería atribuir el v. 17 al documento original. Pues bien, en 1983, apareció un estudio que demostraba que la fuente comenzaba, no ya en el v. 1 con la mención del Logos, sino en el v. 2, donde el pronombre inicial «éste» habría sustituido a un primitivo «Jesucristo». En ese caso el himno original glorificaba, no ya al Logos, sino a Jesucristo[10].

Estas precisiones y estos nuevos planteamientos me han llevado a verificar muy de cerca los presupuestos de este estudio así como de

6 R Schnackenburg, *El evangelio según Juan* I, Barcelona 1980, 244-251

7 He aquí un cuadro con la lista de versículos (+) que los críticos (¡imposible enumerarlos a todos!) atribuyen al himno primitivo

Versículos	1	2	3	4	5	9	10	11	12	13	14	16	17	18
Bernard (1928)	+	+	+	+	+		+			+				
Gaechter (1936)	+	+	+	+	+		+	+	+	+	+	+		
Bultmann (1941)	+	+	+	+	+	+	+	+	ab		+	+		
Kaesemann (1957)	+	?	+	+	+	+	+							
Schnackenburg (1957)	+		+	+	ab	ac	+			abe	+			
Haenchen (1965)	+	+	+	+		+	+			+	+	+		
R E Brown (1966)	+	+	+	+	+		+	+	ab		+	+		
Blanck (1966)	+		+	+		+	+	+	+	+	+	+		
Demke (1967)	+		+	+	+		+	+	ab		+	+		
Zimmermann (1974)		+	+	+	+		+	+	abc		bce	+	+	
Rissi (1974)	+	+	+	+	+		ac		ab		+	+	+	
Schneider (1976)	+	+	+	+	+	+	+	+	ab					
Schmithals (1979)	+	+	+	+	+				ab		+		+	
Theobald (1983)		+	+	+	+		+	+	abc		bce	+		

8 J. H Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, 1928, CXLIV, P Gachter, en ZTK 60 (1936) 103-106

9 E Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des JohEv* , Freiburg 1951, 180-205, R Schnackenburg, en BZ 1 (1957) 69-109

10 M Theobald, *Im Anfang war das Wort*, Stuttgart 1983 Se inspiraba en M. Zimmermann, en *Mélanges Schnackenburg*, 1974, 249-265, cf. RSR 73 (1985) 269-271

los ensayos anteriores y, ante su fragilidad, a abandonar todo intento de reconstruir en detalle el texto subyacente. Los criterios empleados no son suficientemente precisos. Es verdad que no renuncio a admitir la existencia de una especie de «fuente» utilizada por el evangelista; pero opino que no es a partir de ese documento de contornos tan hipotéticos como puede manifestarse el movimiento del texto actual. Es mejor proseguir el examen según el método sincrónico[11].

Organización

Si el lector se siente aturdido por la pluralidad de reconstrucciones de la pretendida «fuente» del prólogo, igualmente se ve desconcertado frente a la extraña variedad de estructuras de superficie propuestas para organizar mejor el texto.

Tomar el texto como está no es sin embargo leerlo ante todo según nuestros conocimientos teológicos y proyectar sobre él la pauta de lectura de nuestra tradición occidental; no obstante, se ha querido, por ejemplo, reconocer en la sucesión de los versículos los diferentes aspectos del ser y de la acción del Verbo: increado (1,1-5), manifestado a los judíos (1,6-13), encarnado (1,14-18)[12]. En vez de practicar esta división que podría violentar el texto, otros autores se contentan con encontrar en el prólogo una descripción poética que, después de haber esbozado la realidad misteriosa del Logos, culminaría en la fórmula «el Verbo se hizo carne»[13]. Otros finalmente ven en el prólogo unas «curvas concéntricas que evolucionan en espiral en torno a un punto central, sin alcanzarlo jamás»[14]. Por muy sugestivos que sean, estos ensayos han mostrado la necesidad de un método más afinado en la consideración del texto.

Es lo que, siguiendo a N. A. Lund[15], intentó ya hace tiempo M. E. Boismard[16]: las dos partes del prólogo girarían en torno a un eje

11 Por otra parte, son numerosos los partidarios de la unidad del prólogo (prescindiendo de los vv 6-8 y 15) Entre ellos, E Ruckstuhl (1951), C H Dodd (1953), C K Barrett (1955 y 1985), M. F Lacan (1957), W. Eltester (1964), van den Bussche (1967), P Borgen (1969), S A Panimolle (1973), I de la Potterie (1975), H Gese (1977), A G Festugière (1974), R A Culpepper (1980), M Girard (1983), J Ashton (1986), J L. Staley (1986)

12 A Durand, *Evangile selon saint Jean,* Paris 1927, 9, F M Braun, *Jean le théologien* I, Paris 1935, 311-319

13 M J Lagrange, *Evangile selon saint Jean,* Paris ³1927, 1

14. W. Grossouw, *Pour mieux comprendre saint Jean,* DDB, 1946

15 N A Lund, *Chiasmus in the N T*, Chapel Hill 1942.

16 M E Boismard, *El prólogo de san Juan,* Madrid ²1970.

formado por los vv. 12-13, correspondiéndose por una y otra parte los versículos anteriores y los posteriores. Esta estructura parabólica tiende a encerrar los versículos en una especie de red con sus mallas regulares, pero sin conseguir este resultado más que a costa de unas aproximaciones artificiales; por ejemplo, ¿cómo justificar el pretendido paralelismo de los vv. 4-5 por un lado y 16 por otro? La crítica podría ser menos severa con algunos ensayos más recientes[17], pero la seguridad con que se proclaman unos resultados cada vez más divergentes nos deja perplejos sobre el valor de la empresa. No obstante, está en juego algo muy grave, que de esas distribuciones, imposibles de justificar plenamente, es posible deducir interpretaciones bastante discutibles.

Ciertamente hay mucho de verdad en cada una de las diferentes proposiciones, pero los criterios que fundamentan el análisis no son ni mucho menos satisfactorios, sobre todo cuando —más o menos conscientemente— se mezclan reflexiones sobre el contenido con observaciones puramente literarias. No es este el lugar de exponer y de criticar esos intentos. Sin embargo, es necesaria una opción; así pues, propondré la siguiente con cierta dosis de humor.

Más que escoger entre las diversas construcciones —muy elaboradas ciertamente— que se han propuesto (estructura concéntrica, paralela, en espiral), he preferido atenerme a una distribución de las subunidades literarias basada en la prosodia griega. J. Irigoin, especialista en la lírica helénica, subdivide el prólogo en estrofas según el número de sílabas tónicas, en conformidad con las reglas de la poesía griega[18]. Se manifiesta entonces una simetría sorprendente, que no depende para nada de las interpretaciones del contenido, sino que se apoya solamente en criterios objetivos. Como no es posible exponer aquí estas reglas, bastarán sus resultados para nuestro propósito.

El prólogo griego comprende dos partes de longitud sensiblemente igual: vv. 1-8 y 9-18. La primera está compuesta de dos grupos simétricos: 1-3a y 6-8, que contienen cada uno 75 sílabas, de ellas 20 tónicas, separadas por los versículos 3b-5 con sus 22 sílabas, entre las que hay 14 tónicas Del mismo modo, la segunda parte comprende dos grupos sensiblemente iguales —vv. 9-13 con 138 sílabas, entre ellas 40 tónicas, y vv. 15-18 con 139 sílabas, entre ellas 41 tónicas— que enmarcan al v. 14, con 50 sílabas, entre las que hay 14 tónicas.

17 Entre estos ensayos citemos a M F Lacan (1957), P Lamarche (1966), H Ridderbos (1966), A Feuillet (1968), S A. Panimolle (1973), R A Culpepper (1981), M Girard (1983), G Rochais (1985), I de la Potterie (1985), C H Giblin (1985), J Ashton (1986), J Staley (1986)

18. J Irigoin, en RB 77 (1971) 501-514

Adoptando la terminología de la lírica griega, el texto aparece entonces distribuido de la siguiente manera[19]:

I			II		
estrofa A	= 1,3a	(20/75)	estrofa C	= 9-13	(40/138)
mésoda B	= 3b-5	(14/22)	mésoda D	= 14	14/50)
antistrofa A'	= 6-8	(20/75)	antistrofa C'	= 15-18	(41/139)

Así pues, tenemos dos partes de la misma longitud, constituidas cada una de ellas por dos estrofas igualmente largas encuadrando a una mésoda que, en ambas partes, tiene el mismo número de sílabas tónicas. El resultado es interesante, hasta el punto de que esta simetría muestra en el prólogo un texto fácilmente memorizable.

El análisis que ha presentado H. Gese, especialista en Antiguo Testamento[20], nos ofrece una confirmación: a partir de una retroversión hebrea del prólogo y según las leyes de la poesía hebrea[21], subdivide al texto en seis estrofas, llegando a un resultado análogo al de J. Irigoin, excepto en algunos puntos: la segunda estrofa comprendería los vv. 3b-9 (englobando a 6-8, que parece entonces un añadido), los vv. 10-13 darían lugar a dos estrofas antitéticas, el v. 14 se uniría a los vv. 15-16 para constituir una estrofa, mientras que los vv. 17-18 serían la última estrofa.

La distribución de H. Gese coincide con la de J. Irigoin en que las sílabas acentuadas, dispuestas según la presentación de Irigoin, se presentan también de forma simétrica: su número es respectivamente

19 La estrofa A se extiende desde 1 a 4 según el cómputo silábico, pero de 1 a 3a según el computo de sílabas tónicas En cuanto a la antiestrofa C', el cómputo quitaría demasiado la unidad si el texto del v 18 no incluyera la palabra *théos,* ausente de numerosos manuscritos

20 H Gese, *Der Johannesprolog,* en Id , *Alttestamentliche Vortrage Zur biblischen Theologie,* Munchen 1977, 152-201

21 Léase L Alonso Schockel, art *Poésie hébraique,* en *DBS* 8 (1967) 47-90 La ley del paralelismo binario se impone en la poesía hebrea una realidad se expresa en dos frases bien sinonímicas, bien antitéticas, o bien sintéticas, el sentido sólo se da plenamente por medio de las dos proposiciones tomadas juntamente Los versos de la poesía hebrea comprenden de ordinario dos hemistiquios, estando marcado cada uno de ellos por tres acentos (tres sílabas acentuadas 3 + 3), pudiendo uno de los dos hemistiquios desdoblarse y originar tristiquios de dos acentos (2 + 2 + 2) Por ejemplo, Adán admirando a Eva

Esta esta vez / hueso de mis huesos / y carne de mi carne (2 + 2 + 2)
ésta se llamará mujer / pues del hombre ha sido tomada (3 + 3)
zot happa'm / 'éçém mè'açamai / w^u^basar mib^e^sari
l^e^zot yqqârè' 'išah / kimè 'yš l^u^qahah-zot (Gén 2,23)

DISTRIBUCION DEL PROLOGO

SEGUN IRIGOIN

vv.	*tónicas*	*total*
1*ab*	3+3	
1-*c*2	3+4	20
3*ab*	3+4	
3*c*-4	4+4	14
5	3+3	
6	2+2+3	
7	3+2+3	20
8	3+2	
9	3+3+2	
10	2+3+3	
11	2+3	40
12	3+(3+3)	
12*c*-13	3+1+2	
14*ac*	3+2+3	14
14*de*	3+3	
15*a-c*	3+2+3	
15*d-e*	3+3	
16	5+2	41
17	3+5	
18	4+5+2	

SEGUN GESE

vv.	*acentuadas*	*total*
1*ab*	3+3	
1*c*-2	3+3	18
3*ab*	3+3	
3*c*-4	3+3	
5	3+3	
6	2+2+2	36
7	2+2+2	
8	3+3	
9	2+2+2	
10	2+2+2	12
11	3+3	
12*a-c*	2+2+2	12
11*d*-13*ab*	2+2+2	
14*a-c*	2+2+2	
14*de*	3+3	
15*a-c*	2+2+2	30
15*d-e*	2+2+2	
16	3+3	
17	3+3	12
18	3+3	

GESE DISTRIBUIDO SEGUN IRIGOIN

	vv.	*sílabas*		*vv.*	*sílabas*
ESTROFA A =	1-3b	18	ESTROFA C =	9-13	30
MÉSODA B =	3*c*-5	12	MÉSODA D =	14	12
ESTROFA A' =	6-8	18	ESTROFA C' =	15-18	30

de 18/12/18 en la primera parte y de 30/12/30 en la segunda; también allí la mésoda es idéntica en las dos partes. Así lo demuestran los cuadros que adjuntamos.

La confrontación entre estos dos especialistas de la rima autoriza cierta confianza en sus resultados, que no coinciden ciertamente en todos los puntos, pero que están muy cercanos entre sí. Escogeré la estrófica de J. Irigoin, dado que la retroversión en hebreo resulta un tanto artificial.

Por todo ello pienso, modestamente, que nos encontramos con una hipótesis de trabajo suficientemente objetiva para ver en ella un soporte para la lectura del prólogo. Le corresponde al análisis exegético hacer sentir el fruto de esta disposición, que por lo demás coincide parcialmente con los resultados de otras investigaciones.

Perspectivas

Hay otra tercera alternativa para orientar la lectura del prólogo: ¿se trata de Jesucristo desde el comienzo o tan sólo desde el v. 14, en el que se proclama la encarnación del Logos?[22]. Ciertamente, es unánime el acuerdo en decir que el Logos y Jesucristo son uno solo; pero ¿la intención del prólogo es decir que *el Logos se hizo Jesucristo* o bien que *Jesucristo es el Logos*? En el primer caso, el prólogo narraría la historia del Logos supratemporal que, después de haber ejercido su actividad en el mundo como *ásarkos* (no encarnado), se hizo *énsarkos*, tomó carne. En el segundo sería ya de antemano Jesucristo el que, desde los orígenes, actúa en el mundo (cf. Flp 2,6-11; Col 1,15).

De acuerdo con la primera opción, la mayor parte de los críticos han distinguido espontáneamente en el prólogo la actividad del Logos preexistente (1,1-5), revelando luego su luz a los hombres (1,6-13) y finalmente encarnado (1,14-18)[23]. Pero esta presentación sucesiva choca con algunas dificultades de importancia. El testimonio de Juan Bautista (v. 6-8) parece referirse a Jesús; los vv. 9 y 11 pueden ya ser interpretados de Jesús («viniendo al mundo» y «vino a su terreno»); finalmente, el v. 5 con el presente *phaínei* («la luz brilla en la tiniebla») parece referirse al tiempo actual. Por eso muchos autores han sacado la conclusión de que «Jesucristo es esencialmente el sujeto del prólogo,

22. A. Feuillet recoge las opinionies de varios autores (*o.c.*, 138s). El texto entero habla de Jesucristo. Schanz, Godet, Calmes, Lagrange, Loisy, Buzy, Strachan, Hoskyns. A Jesucristo sólo se refiere expresamente 1,14: Durand, Plummer, McGregor, Braun, Boismard Interpretación doble: Dodd, Calmes, Lightfoot, Feuillet.

23. Cf. A. Durand, *Evangile selon saint Jean*, Paris [25]1938, 9.

mientras que Logos es el predicado. Y no a la inversa»[24]. Según esta perspectiva, la secuencia del prólogo no es de tipo cronológico, sino que presenta tres niveles paralelos: comienza con una afirmación general (vv. 1-5), a la que sucede una precisión histórica (vv. 6-14) y, finalmente, viene la descripción de la fe (vv. 15-18); de este modo, las tres partes se ocupan cada una de ellas del «comienzo»: la primera, de forma apocalíptica, a través de los símbolos (por ejemplo, la luz); y las otras dos, de forma histórica con la mención de Juan Bautista como punto de partida. Por tanto, no se trata de una actividad del Logos no encarnado; se trataría ya de antemano y a lo largo de todo el prólogo del Jesucristo que conocemos nosotros.

Esta perspectiva tiene la ventaja de situar bien los testimonios de Juan Bautista, pero tiene el inconveniente de considerarse como adquirida la identificación inmediata del Logos con Jesucristo y de desconocer entonces el texto en su desarrollo. ¿Con qué derecho ver a Jesucristo en el Logos antes de tiempo?

La otra perspectiva —que será la nuestra— acepta el texto como describiendo un devenir: el Logos divino se hizo Jesucristo. En este caso el riesgo está en desconocer la unidad del prólogo, separando radicalmente dos «períodos», el uno relativo al *ásarkos* y el otro al *énsarkos*. La dificultad, como hemos dicho, reside aquí en la comprensión de los versículos sobre Juan Bautista (vv. 6-8); por eso, la mayor parte de los críticos eliminan o ponen entre paréntesis estos versículos. No obstante, si queremos seguir adoptando una lectura «sincrónica», habrá que mantenerlos y situarlos.

Entretanto, observemos que en realidad nos encontramos aquí, como sucede tantas veces, ante una alternativa que procede del desconocimiento de la naturaleza de un texto, siempre inseparable de su lector. Todo texto puede ser leído desde una doble perspectiva: o bien con el autor, que sabe ya el resultado que desea alcanzar (Jesús es el Logos), o bien con el texto solo en su desarrollo (el Logos se hace Jesús). Pues bien, estas dos perspectivas pueden tomarse sucesivamente. Es ilusoria la perspectiva que supone Ridderbos: si las alusiones a Jesucristo, evidentes para un creyente, pueden ser reconocidas en el texto, no obligan, sin embargo, a leer ese texto como si hablara ya desde el comienzo exclusivamente de Jesucristo. Estrictamente hablando, el lector se ve conducido progresivamente a través de diversas figuras (la vida, la luz y la tiniebla, el testimonio, la carne, la gloria...) del Logos a Jesucristo. ¡Que se deje llevar de este modo!

24. Así H. Ridderbos, en NT 8 (1966) 188-201.

II. EL LOGOS Y SUS ANTECEDENTES

La lectura del prólogo supone que hay que dejar en claro el origen y el alcance del título «Logos». Designando al ser que celebra el poema, este término aparece solamente en dos versículos (1 y 14), pero sigue siendo el sujeto del texto en su conjunto. El evangelista lo propone de antemano como si fuera conocido por sus lectores; por eso conviene explorar el ambiente literario de la época, recogiendo la historia de la tradición. Este método se aplicará en dos registros: consideraremos primero el término en sí mismo como el título que se da a un personaje y luego lo situaremos en el relato que narra su historia.

El título «Logos»

En el término *Logos*, que en griego significa «palabra», el lector reconoce espontáneamente a la segunda persona de la Trinidad; el prólogo narraría la encarnación del «Verbo», que se hizo Jesucristo. Sin embargo, esta lectura se deriva de un conocimiento dogmático que, como tal, es posterior al mismo texto. Para evitar este desnivel y dejar abierta la interpretación, hemos mantenido en la traducción española la palabra griega *Logos*.

El contemporáneo del evangelista estaba familiarizado con la palabra empleada como nombre propio. Aunque no fuera un sabio lector de Heráclito —el gran filósofo de Efeso que había vivido 600 años antes—, conocía seguramente bajo su forma vulgarizada la doctrina estoica según la cual el «Logos», la «razón inmanente del mundo», aseguraba la coherencia del universo y lo penetraba en sus diversos aspectos. Era al mismo tiempo lo propio del hombre, dotado de inteligencia, y el principio que gobierna el cosmos. Es verdad que una concepción filosófica de este estilo, de naturaleza panteísta, no era aceptable para un creyente; sin embargo, los apologistas cristianos del siglo II fueron sensibles a ciertas correspondencias de lenguaje[25]. San Justino no duda en asimilar el Logos del prólogo joánico al Logos estoico derramado por el mundo (el *lógos spermatikós*)[26]. Para exponer la doctrina del Verbo inmanente y del Verbo proferido, Teófilo de Antioquía emplea, como si se tratara de algo corriente, el lenguaje estoico, que distinguía entre el Logos interior (*endiáthētos,* el que «Dios tiene en las entrañas»), y el Logos proferido *(prophorikós),* el

25. A. Puech, *Apologistes grecs au IIe siècle,* Hachette, 1912, 223-225.
26. San Justino, *Apol.* 5,4; 46,1-5, en *Textes,* 1904, 11 y 95.

de la comunicación[27]. Estas aproximaciones, ciertamente sabrosas, no implican ni mucho menos que el prólogo, en cuanto a su contenido, sea dependiente de la filosofía estoica, lo mismo que cuando hoy utilizamos la palabra «evolución» no la entendemos necesariamente en el sentido de Darwin o de Bergson. ¿Por qué no suponer que Juan pudo creer conveniente un término conocido por otra parte en la cultura contemporánea?[28].

Si no es posible determinar el sentido joánico del título «Logos» a partir de una filosofía tan alejada del judaísmo y del cristianismo, conviene por el contrario interrogar al gran contexto literario al que pertenece Jn, el de la Escritura bíblica (Nuevo y Antiguo Testamento) y el del judaísmo de la época. Cada uno de estos puntos exigiría una monografía; aquí nos contentaremos con una mirada de conjunto[29].

Una primera sorpresa aguarda al lector avispado: el título Logos, tomado en sentido personal y de forma absoluta, no se encuentra en el Nuevo Testamento más que en el prólogo de Jn. En los otros escritos joánicos aparece en dos ocasiones, pero entonces va cualificado por un genitivo. En el Apocalipsis (19,13), el «Logos de Dios» es la palabra divina que actúa en la historia de la salvación: ¿se trata de la venida a la tierra del «Logos de Dios»[30] o de la «palabra vengadora» del Antiguo Testamento que Cristo tiene que manifestar?[31]. La cuestión puede discutirse. Por el contrario, los críticos están de acuerdo en negarse a dar un carácter «personal» al «logos de la vida» que menciona la primera carta de Juan (1,1); en efecto, el texto griego no afirma que el testigo haya tenido un contacto inmediato con *el* Logos viviente, sino que ha tenido un conocimiento directo «*relativo* a la palabra (el mensaje) de vida (*perì toû lógou tēs zōēs*)», que es Jesucristo.

En cuanto al resto del Nuevo Testamento, la palabra *logos* que se emplea en algunas ocasiones sin acompañamiento significa ordinariamente «el mensaje evangélico»: es la palabra digna de fe, que corre y se extiende, a cuyo servicio uno se pone o en la que cree[32]. Por «la palabra» puede decirse la acción de Dios que revela su salvación en la Iglesia y en el mundo. Este es el sentido que aparece en los evan-

27 Teófilo de Antioquía, *Ad Autol* II, 10-22, en SC 20 (1968) 123 Y 155

28 K Starcky, en DBS 5 (1957) 491

29 Cf art *Logos* en *DBS* 5 (1957) 425-497

30 Así E Corsini, *L'Apocalypse maintenant*, Seuil, Paris 1984, 258-260

31 Así J Dupont, *Essai sur la christologie de saint Jean*, Bruges 1951, 30s, recogido y defendido por J Starcky, en *DBS* 5 (1957) 487-488.

32 Hech 4,4, 6,4.7, 8,4; 10,36, 1 Tes 1,6, 2 Tes 3,1, 1 Tim 1,15, Tit 1,3

gelios, por ejemplo en la explicación de la parábola del sembrador[33]. Pues bien, si el término sirve a veces para designar brevemente la predicación de Cristo, nunca se identifica con Jesús. El mismo Jn, fuera del prólogo, no utiliza nunca esta palabra como equivalente de Jesús en persona.

Tampoco el Antiguo Testamento ofrece ningún antecedente para el título joánico Logos[34]. Es verdad que la «palabra de Dios» ocupa en él un lugar dominante, pero los textos no hacen de ella una realidad subsistente «al lado» de Dios. La palabra de Dios es Dios mismo alcanzando al hombre con la fuerza, el dinamismo de una voluntad de salvación; pero nunca figura personificada, «hipostasiada». Es verdad que algunas veces parece «dirigirse» a alguien como una persona (Sal 119,89) y que Isaías describe su eficacia en un importante poema:

> Lo mismo que la lluvia y la nieve bajan del cielo y no vuelven allá sin haber empapado la tierra, sin haberla fecundado y hecho germinar..., lo mismo ocurre con la palabra que sale de mi boca: no vuelve a mí sin efecto, sin haber ejecutado lo que yo quería, y hacer que se logre aquello para lo que la había enviado (Is 55,10-11).

La palabra divina sigue aquí una especie de itinerario. En la bajada del cielo el cristiano reconoce fácilmente la encarnación del Verbo; y en el retorno de la palabra después de haber cumplido su misión, ve la ascensión de Cristo (acontecimiento que no se evoca en el prólogo). Se puede ciertamente leer este texto, sin forzarlo demasiado, como un anuncio del itinerario de Jesús en el evangelio de Jn; pero no puede ni mucho menos concebirse que la elección del título Logos se derive de esta única frase de Isaías que se presenta como una comparación. Esta se despliega como un *relato,* para mostrar a través de una imagen

33 «El Sembrador es la palabra que él siembra La palabra sembrada en Hay que escuchar la palabra», es decir, la revelación ofrecida por Jesús (Mt 15,6 par, cf Jn 10,35, Lc 3,2).

34 Cf A Robert, en *DBS* 5 (1957) 442-465 Hay que hacer inmediatamente una observación capital la palabra hebrea *dabar* significa tanto «palabra» como «acontecimiento», la palabra de Dios es una realidad dinámica y eficaz Cuando Dios habla, actúa, así, cuando creó el mundo (Gén 1,3) El *dabar* creador (Sal 33,6 9, Sab 9,1) sigue siendo la providencia del pueblo elegido (Is 40,26, 48,13; Sal 147,15 18), la fuerza vivificante y saludable (Dt 32,46, Is 40,8, Ez 37,4s, Sal 107,20, Sab 16,12 26), que anima la palabra del profeta (Jer 1,4 11) y que se convierte en la Ley (Dt 30,11s, Sal 119,89-96). Todas estas determinaciones valen ciertamente del Logos joánico y nos preservarán de reducir el Logos a una palabra intelectual, sin relación inmediata con la acción Sin embargo, fuera de Is 55,10s que citaremos más adelante, la palabra no figura nunca personificada en el Antiguo Testamento

natural que Dios conduce al mundo según su voluntad. Pues bien, este mismo hecho invita a examinar no ya solamente el título Logos, sino el género literario del «relato» que narra el itinerario de un ser celestial. Efectivamente, existen en la Biblia relatos que narran el itinerario de un ser celestial distinto de la Palabra de Dios, y en la literatura gnóstica relatos en que el protagonista es llamado Logos. Antes de llegar a ello, hemos de examinar la aportación del filósofo judío Filón, contemporáneo de Jesús de Nazaret.

Filón de Alejandría propuso una verdadera personificación de la «Palabra» divina, hasta el punto de que algunos autores han creído que podía afirmarse la dependencia de Jn respecto al mismo[35]. El ser que Filón llama Logos le permite pensar en el vínculo entre Dios, el infinitamente puro, y el mundo material, así como entre Dios y el alma humana. Este Logos personificado es llamado «primogénito» de Dios y hasta un «segundo dios», que recibe las funciones de creador y de agente de la comunicación de Dios al hombre. Sin embargo —¿podía acaso ser de otro modo en un filósofo de fe judía?—, su divinidad es «impropiamente dicha»: no es más que «la imagen de Dios», según la cual fue creado el hombre y de la cual puede aprender los caminos de la unión mística[36]. Según Filón, el Logos se habría expresado sobre todo a través de Moisés en la Ley. A pesar de haberla transformado según su propia teología, ¿se habría inspirado Jn directamente en la concepción filoniana? A nuestro juicio, la diferencia es demasiado clara, sobre todo por el hecho de que Jn se alimentó del pensamiento cristiano relativo a la divinidad de Jesús de Nazaret. Por el contrario, cabe pensar —lo mismo que en el caso del logos estoico— que Jn quiso conservar un término conocido en los ambientes culturales y religiosos de su tiempo, sobre todo al designar aquí una figura que se relacionaba con el misterio de la comunicación entre Dios y los hombres[37].

Por rápida que haya sido esta consideración del título «Logos», empleado de manera absoluta, nos autoriza a una primera conclusión: no se puede demostrar históricamente que el prólogo de Jn dependa, para su pensamiento, de las doctrinas ambientales que hablaban de un

35. Así A. Loisy, J. Lebreton, J. Daniélou, J. Starcky. Cf. *DBS* 5 (1957) 473-497.

36. Filón, *De Somniis* I, 229s; II, 246-249 = *Oeuvres*, Cerf 19 (1962) 119,223.

37. En algunos tárgumes, el *Memra* (substantivo arameo derivado del verbo *'amar* = «decir», que significa «palabra») toma el lugar del *dabar* (hebreo) de Dios. Así en el Tg de Is 1,1-16, citado en DBS, col. 467. Sin embargo, se trata tan sólo de una personificación poética, destinada a preservar la trascendencia divina, como «la Presencia», o «el Lugar» (R. Le Déaut, *Nuit pascale*, Roma 1963, 214ss); cf. F. M. McNamara, en *Exp. T.* 79 (1968) 115-117.

«logos», ni que haya copiado un uso del término ya evidente en el Antiguo Testamento. Pero, como decíamos más arriba, la investigación no puede limitarse al título en sí mismo, sino que ha de tomar también en cuenta ciertos textos narrativos en donde interviene el «Logos» como personaje de un «relato».

El Logos, personaje de un relato

Hablar de relato a propósito de una figura que pertenece de alguna manera al mundo divino o al tiempo primordial es evocar unas narraciones «míticas». En el sentido contemporáneo de la palabra[38], el término «mito» no corresponde ni mucho menos a la palabra «fábula»: el relato intenta dar cuenta del origen —incognoscible, por falta de testigos que puedan hablar de él— bien del mundo, o bien de una situación o una experiencia que viven comúnmente los hombres. El mito condensa en las peripecias de una historia las «verdades» que pueden iluminar al hombre sobre su situación o responder a los interrogantes fundamentales que se plantea.

A partir de una fecha que se sigue discutiendo, la corriente llamada «gnosis» ha producido diversos textos que narran, entre otras cosas, los orígenes del universo, el destino del hombre, etc. A veces interviene allí un personaje con el nombre de Logos. De ahí la cuestión, que se ha planteado sobre todo desde que se conocen mejor los escritos gnósticos: ¿depende de ellos el prólogo? ¿en qué medida? El debate, que abarca otros contactos eventuales entre la gnosis y el cuarto evangelio, ha sido muy vivo; en la actualidad, la mayor parte de los críticos, por razones de cronología y de contenido, han abandonado esta hipótesis[39]. La investigación de R. Schnackenburg sobre Jn y la literatura gnóstica ha desembocado en dos conclusiones en lo que se refiere a la figura del Logos[40]. Por una parte, sea cual fuere la fecha de los relatos que han llegado hasta nosotros, no se puede poner en duda la existencia de un viejo mito que utilizaba el término Logos para designar al enviado del cielo, encargado de una función cósmica y antropológica en el orden de la creación y de la salvación. Por otra parte, si es posible relacionar el prólogo con el mito en cuanto a la forma del relato, las diferencias de contenido son tales que es imposible pensar que el prólogo dependa de los mitos designados en los escritos

38. Cf. *Dictionnaire du NT*, Seuil, Paris 1975, 381s. Cf. igualmente P. Gibert, *Bible. Mythe et récits de commencement*, Seuil, Paris 1986.
39. Desde hace unos cincuenta años conocemos mejor la literatura gnóstica.
40. Cf. R. Schnackenburg, *El evangelio según Juan, o.c.* I, 306.

gnósticos. Recordemos las principales diferencias: en contra del Logos joánico, que proviene de una reflexión sobre Jesucristo, el Logos gnóstico no es más que una figura entre otros «salvadores»; y estos salvadores no son en realidad más que representaciones que permiten al hombre descubrir su propia naturaleza celestial.

Volvamos pues al patrimonio bíblico. Si no se puede encontrar ningún relato sobre la Palabra de Dios personificada, existe un verdadero relato mítico de la Sabiduría, esbozado en varias ocasiones y claramente reconocible, al menos en la fase terminal que presenta el libro del Sirácida[41]. En el capítulo 24 se describe el itinerario de la Sabiduría. En un primer momento, el poema recoge el dato tradicional de la Sabiduría presente en el cielo cuando la creación del universo —y por tanto, preexistente a la misma— y presente igualmente entre los hombres:

1 La Sabiduría hace su propio elogio,
en medio de su pueblo muestra su altivez.
2 En la asamblea del Altísimo abre la boca,
ante el Poder muestra su altivez.
3 Yo salí de la boca del Altísimo
y como un vapor *(omíkhlē)* recubrí la tierra.
4 Permanecí en las alturas del cielo
y mi trono (estaba) sobre una columna de nube.
5 Yo sola di la vuelta al círculo de los cielos,
recorrí la profundidad de los abismos.
6 En las olas del mar, sobre toda la tierra,
por todos los pueblos y todas las naciones se entendía
mi poder.

Como ya había vislumbrado el poema de Prov 8,22-31, la Sabiduría está presente a la vez a Dios y a la creación entera; es, a la vez transcendente en Dios e inmanente al mundo creado al que da sentido; se convierte en mediadora, vinculando a Dios y al mundo. Su parentesco con el prólogo queda claro; se impone con lo que sigue, cuando se ve a la Sabiduría entrar en la historia del pueblo elegido:

7 Entre todos ellos busqué el descanso,
busqué en qué heredad instalarme.
8 Entonces el creador del universo me dio una orden,
el que me creó me fijó una morada,

41 La tradición sapiencial está representada canónicamente por cinco textos principales Prov 8,22-31, Job 28, Bar 3,9-4,4, Eclo 24, Sab 6-9 Cf C. Spicq, *Le Siracide et la structure littéraire du Prologue de saint Jean*, en *Mém. Lagrange*, Gabalda, Paris 1940, 183-195.

me dijo: «Pon tu morada en Jacob,
entra en la heredad de Israel».
9 Antes de los siglos, desde el comienzo me creó
y por los siglos no dejaré de existir.
10 En la morada santa, en su presencia, oficié
y así es como me fijé en Sión,
11 y como en la Ciudad amada me hizo descansar,
como en Jerusalén ejerzo mi poder.
12 Me arraigué en un pueblo lleno de gloria,
en la porción del Señor se encuentra mi heredad.

La Sabiduría recibió la orden de «permanecer» en Jacob; está a la vez en las «alturas del cielo» (24,4) y en Israel (24,8), no dejando de presidir el mundo y la evolución del pueblo. La Sabiduría es en adelante accesible a los hombres: ha encontrado su lugar elegido en la Ciudad santa. Está allí, habitando en medio de su pueblo; pero no como un objeto, ni siquiera como el arca o el templo, sino como un ser «que crece», que «exhala su perfume»; «despliega sus ramas», exhorta a acudir a ella, para que la coman y la beban (Eclo 24,13-22).

En la continuación de este texto no cesa la relación con el prólogo, aunque los contenidos son bastante distintos: la Sabiduría asentada en Sión conoce un lugar concreto en donde morar; no se trata ya del templo sino del «libro de la alianza», que en definitiva es la ley:

23 Todo esto es el libro de la alianza del Altísimo,
la ley que Moisés nos prescribió,
dejada en herencia a las asambleas de Jacob.
24 Ella es la que hace abundar la sabiduría como el Fisón
y como el Tigris en la estación de los frutos,
25 la que hace desbordar la inteligencia como el Eufrates
y como el Jordán en los días de la siega.
. ...

31 Dije: «Voy a regar mi huerto,
voy a rociar mi jardín»
Y he ahí que mi canal se convirtió en río
y que mi río se convirtió en mar...

La transición es brusca: con un simple «Todo esto», que intenta recapitular la larga historia anterior y lleva a cabo el enlace entre la Sabiduría eterna y las vicisitudes del pueblo elegido, la Sabiduría se identifica con la Ley escrita.

La Sabiduría buscaba (24,7) un lugar donde descansar, pero sin abandonar por ello la morada de la transcendencia. ¿Es Dios mismo? Paul Beauchamp ha encontrado una fórmula afortunada: «Cuando YHWH toca tierra, se desdobla y su forma dividida tiende a su pre-

sencia en la historia. Por otra parte, si se desdobla, todos sus doblajes son uno solo, o tienden a serlo»[42]. Los rasgos que caracterizan a la Sabiduría hacen pensar evidentemente en Jesucristo: vinculada a la vez con Dios y con los hombres, aparece como un desdoblamiento de Dios, como su presencia en el seno del mundo. En efecto, si «se encarna» de alguna manera en la Ley, sigue irradiando. Si hay que optar entre la Sabiduría y Jesucristo, no es en virtud de su irradiación respectiva, sino a propósito de la mediación ejercida tanto por la Ley como por Jesucristo.

¿Será preciso buscar en otro sitio un modelo para el prólogo? A pesar de seguir siendo celestial, la Sabiduría hipostasiada viene a los hombres para comunicarles la salvación; de esta manera prefiguraba el camino del Logos joánico. Sin embargo, queda planteada una cuestión: ¿cómo se realizó la sustitución de la Sabiduría por la «Palabra»?

De la Sabiduría a la Palabra

¿Qué motivos indujeron a Juan a escoger el término Logos? No basta ciertamente, a pesar de lo que afirman R. Harris[43] y otros muchos, con declarar que, aplicado a Jesucristo, no resultaba adecuado un término de género femenino y que, por tanto, tenía que ser sustituido por una palabra de género masculino.

La Palabra de Dios, en el Antiguo Testamento, presenta una «historia» que corresponde a la de la Sabiduría, excepto en un punto: no ha sido hipostasiada; es la palabra divina la que creó y la que gobierna el mundo; es ella la que, sin cesar, interviene en la historia del pueblo. Aunque sus orígenes sean diferentes, podría decirse que la Sabiduría y la Palabra tienen las mismas funciones. Así lo demuestra claramente un texto sapiencial:

> Dios de los padres y Señor de las misericordias,
> tú que por tu Palabra (tu *Logos*) hiciste el universo,
> tú que por tu Sabiduría (tu *Sophía*) formaste al hombre... (Sab 9,1-2).

Podemos decir, por tanto, que Palabra y Sabiduría son una sola cosa. Entonces, ¿qué es lo que movió a Juan a sustituir Sabiduría por Palabra?

Al describir la actividad de la Sabiduría en el mundo histórico, el Sirácida se apartaba del concepto original de la *Hokmah* (en griego,

42. P. Beauchamp, *L'Un et l'Autre Testament*, Seuil, Paris 1976, 116.
43. J. R. Harris, *The Origin of the Prolog to St. John's Gospel:* Expositor 12 (1916).

Sophía). Independiente de las tradiciones nacionales o culturales, la Sabiduría es de suyo universal[44]. Identificada con la Ley, se ve restringida a un pueblo, «se encarna» en un Libro. No obstante, no se repliega sobre sí misma, ya que se derrama lo mismo que un río sobre el mundo entero. Este itinerario sugiere el del Logos joánico, que se convierte en Jesucristo. Para darle a la Sabiduría su carácter universal y su naturaleza viva de diálogo con todos los hombres, Jn restableció al Logos en su lugar primero, ya que, como Palabra de Dios, había precedido a las especulaciones sobre la *Sophía*.

En efecto, a lo largo de los siglos la Sabiduría había tendido a eclipsar a la Palabra de YHWH. En su prólogo, Jn hace que reaparezca el *Dabár*[45], velado por la sistematización bíblica más reciente. Así pues, si la tradición sapiencial prefiguró el itinerario del Logos, ahora que en Jesucristo el Logos ha recobrado su verdadera importancia tiene que dejar todo su lugar a la tradición bíblica sobre la Palabra de Dios. Por consiguiente, no sólo hay continuidad entre la tradición sapiencial y el prólogo en esta intuición de una venida «concreta» de Dios para salvar al mundo de los hombres, sino que también hay ruptura, pero una ruptura cargada de sentido: el Logos no puede identificarse con una Ley establecida, con un designio aunque sea divino, con una escritura aunque sea inspirada; el Logos dice lo que desde su origen quería ser la Ley, a saber, una relación viva y personal de Dios con los hombres.

Por otra parte, la elección de Logos se presta mejor al tema de la revelación que Jesús nos trae sobre Dios Padre y sobre la vida («eterna») de los creyentes en él. Ya lo dejaba entender así la Sabiduría: «Yo salí de la boca del Altísimo» (Eclo 24,3). Sin embargo, lo que debió conducir espontáneamente a Juan a restaurar la presencia del Logos en la *Sophía* es la importancia que había tomado ya muy pronto en el cristianismo primitivo (los evangelios, los Hechos y Pablo) la palabra de Dios cumplida «según las Escrituras», por no hablar del papel de la palabra del mismo Jesús. Se conservan todos los caracteres de la Sabiduría de una forma eminente, pero ahora quedan absorbidos en el concepto profundamente bíblico de «palabra».

44. *Hokmah* designa en primer lugar la cualidad de aquel que sabe apreciar los materiales de la arquitectura. El sabio es el hombre experimentado que domina el orden de la creación. Esta sabiduría, no ligada a las tradiciones culturales que proceden de la alianza, se arraiga en el mundo entero.

45. Sal 33,6; Eclo 42,15; 43,26. Sobre el *dabar*, cf. A. Robert, en *DBS* 5 (1957) 442-465.

III. LECTURA EXEGETICA

I. El Logos en su super-existencia

1 Al principio era el Logos / y el Logos era junto a Dios
y el Logos era Dios. 2 Este estaba al principio junto a Dios.
3 Todo ha sido por él / y sin él nada ha sido.

II. Luz de vida, el Logos irradia

En lo que fue hecho 4 él era la vida / y esta vida era la luz de los hombres.
5 Y la luz brilla en la tiniebla / y la tiniebla no la detuvo.

III. El testimonio de Juan

6 Hubo un hombre / enviado de junto a Dios: / su nombre era Juan.
7 Este vino para el testimonio: / que atestigüe de la luz / para que por él todos crean.
8 El no era la luz, / sino el que atestigua de la luz.

IV. El Logos al encuentro de los hombres

9 El era la luz verdadera / que, viniendo al mundo, / ilumina a todo hombre.
10 El estaba en el mundo / y el mundo fue por él / y el mundo no lo conoció.
11 Vino a su posesión / y los suyos no lo acogieron.
12 Pero a todos los que lo acogieron / les dio poder hacerse hijos de Dios, a los que creen en su Nombre, / aquellos que, no por la sangre / ni por un querer de la carne / ni por un querer de hombre, / sino de Dios fueron engendrados.

V. El Logos glorioso en Jesucristo

14 Y el Logos se hizo carne / y permaneció entre nosotros / y vimos su gloria,
gloria de Hijo único (enviado) de junto al Padre, / lleno de la gracia de (la) verdad.

VI. Jesucristo reveló al Dios invisible

15 Juan le da testimonio / y grita: / «Era él de quien dije: 'El que viene tras de mí / está por encima de mí / porque era antes de mí'».
16 Sí, de su plenitud hemos recibido todos: gracia por gracia;
17 pues la Ley fue dada por Moisés, / la gracia de la verdad fue por Jesucristo.
18 A Dios nadie lo ha visto jamás; / el Hijo único, Dios que está hacia el seno del Padre, / ése lo ha contado».

Después de haber estructurado el texto en seis estrofas y haberlo situado en relación con la tradición sapiencial, va siendo hora de hacer su lectura exegética. Esta tendrá que guardarse de traducir en conceptos la expresión simbólica de Jn. El prólogo se presenta, no como un programa teológico que presenta unas ideas sobre el Logos y Dios, sobre el Logos y el cosmos, sobre el Logos y los creyentes, sino como un texto que, tal como está, es un relato o, mejor dicho, pertenece a la «teología narrativa». A nuestro juicio, en este «relato» es el acontecimiento de la encarnación el que determina un antes y un después, presentando ambos la actividad de un ser, el Logos. Los frutos del encuentro del Logos con los hombres son los que cualifican a las dos épocas, al antes y al después.

Así pues, en un momento determinado del tiempo, el Logos no se contentó con «venir al mundo» (1,9), con «venir a su posesión» (1,11), sino que tomó una figura humana (1,14). Esto significa que no siempre había sido hombre. De ahí la distinción entre el *Logos ásarkos* («Palabra no encarnada») y el *Logos énsarkos* («Palabra encarnada»), que autoriza el aoristo *egéneto* (se hizo) de 1,14, opuesto al imperfecto del principio *ēn* (era). En nuestra lectura iremos siguiendo el texto estrofa por estrofa.

1.ª Estrofa

El Logos en su super-existencia

1 Al principio era el Logos
y el Logos era junto a Dios
y el Logos era Dios.
2 Este estaba al principio junto a Dios.
3 Todo ha sido por él
y sin él nada ha sido.

Disposición de la estrofa

A primera vista, y en opinión de muchos comentaristas, los vv 1-2 constituirían por sí solos una unidad literaria Ante todo, los tres elementos (o «estiquios») del v 1 tienen el mismo sujeto (el Logos), el mismo verbo (era), el mismo «lugar» (Dios), y presentarían un proceso de lo temporal (la) a lo espacial (1b), para acabar en lo ontológico (1c) Además, se dice, como difícilmente se puede llegar más lejos en la inteligencia del Logos, el v 2 vendría a recapitular lo anterior para subrayar que la intención del pasaje es sin embargo la afirmación del «ser junto a Dios»[46] Así pues, los vv 1-2 presentan la relación inmediata del Logos con Dios desde antes de la creación del universo En favor de esta «unidad literaria» se indica además que el sujeto cambia en el v 3 «Todo», y no ya «el Logos», de aquí se deduce que empieza otro pensamiento el Logos estaria presente, no ya en su relación con Dios, sino en su relación con «todo»

No obstante, a pesar de estos datos, el v 3 puede y debe vincularse a los dos anteriores Nos decidimos por la unidad 1-3 basándonos en el sentido de las palabras *en archēî* y *pánta*, expresiones que se refieren la una y la otra a la creación la palabra *pánta* recoge bajo otra forma la palabra *en archēî* del principio, el Logos esta vinculado de antemano con la creación Cabe añadir otro argumento, no ya de forma, sino de fondo ¿qué significaría para Jn el anuncio de un Logos exclusivamente en relación con Dios y no ya también con el universo? Por otra parte, la unidad de los vv 1-3 se afianza por el hecho de que esta secuencia corresponde a la de Prov 8,30-31 la Sabiduría está al lado de Dios, constituyendo sus delicias cada día, jugando ante él todo el tiempo, luego, inmediatamente después, se dice que jugaba sobre la superficie de la tierra y que encontraba sus delicias con los hijos de los hombres Es verdad que esta consideración vale de la Palabra de Dios, pero no resulta bíblico ni joánico aislarla de la relación que mantiene con los hombres el prólogo dice cómo Dios se nos ha revelado Por eso es preferible tratar juntos los vv 1-3, su análisis justificará nuestra opción

Al principio

1a **Al principio** *(en archēî)* **era** *(ēn)* **el Logos**

46 A pesar de los que opinan que existe un himno subyacente (como R Schnackenburg) y de los que desconocen el aspecto de creacion implicado en «Al principio» (asi R E Brown)

Buscando el origen de Aquel en quien la comunidad cristiana había puesto su fe, Jn se remonta más allá de los antepasados, más allá incluso de Adán, para fijarse en el comienzo del universo Henos entonces trasportados al umbral de la historia, hasta las profundidades mismas de Dios, de Aquel cuyo conocimiento lo penetra todo (Sal 139) En el primer versículo del prólogo el comienzo no puede ser, efectivamente, aquel del que hablan los sinópticos y que designa el comienzo del ministerio de Jesús[47], tampoco se trata del principio metafísico que algunos Padres griegos quisieron ver en este lugar[48] La expresión *en archēî*, poco frecuente en la lengua profana[49], remite con toda claridad al primer versículo de la Biblia

Al principio creo Dios los cielos y la tierra (Gén 1,1)

Pues bien, en vez de leer como en el Génesis un verbo en aoristo, que designa un acto pasado de Dios («Dios creó» o «Dios dijo»), encontramos aquí la afirmación de una «existencia» que precede (o que preside) a este comienzo Ya en este comienzo «era» o «existía» el Logos, ya antes del principio del mundo, el Logos estaba allí Así pues, a diferencia de la Sabiduria, el Verbo no es *el* comienzo de lo que apareció en el mundo, algo así como un primer eslabon entre Dios y el mundo o el primero de una serie intemporal él es *en* el comienzo, de una forma absoluta Por tanto, no puede situarse entre las criaturas

Se puede discutir sobre la traducción del verbo *ēn* Al traducirlo por «existia», se subraya la posición y la permanencia del Logos en el ser, pero ¿acaso el interés se dirige a la revelación de una existencia en sí, anterior a todo? ¿no es más bien lo esencial poner de relieve que el Logos existía simplemente antes de la creación? Por eso, prefiero una traducción más neutra, que se interese más por el «principio» «había», o simplemente «era»

¿Se afirma entonces aquí la «pre-existencia» del Logos? La tradición sapiencial ofrece de hecho un terreno sólido para el empleo de este término El himno de Prov 8,22ss utiliza igualmente para la figura misteriosa de la Sabiduría la expresion «al principio» (8,22), «desde el principio» (8,23), insistiendo incluso en lo anterior, ya que explicita «antes de los comienzos de la tierra , antes , antes » Por tanto, la Sabiduría puede cualificarse como *pre*-existente, ya que ha sido engendrada (es decir, creada) por Dios «antes» de cualquier criatura

47 Contra J Neyrand en NRT 106 (1984) 59 71, que se apoya injustamente en el estudio de I de la Potterie, citado en nota 49

48 Asi san Basilio *Hom* 23,4 (PG 31,597)

49 Excelente estudio de I de la Potterie, en *Mélanges H Schurmann* 1978 379 403

(Prov 8,22; Eclo 24,9). La afirmación se limita a situarse en el plano temporal.

¿Ocurre lo mismo con el Logos? Habrá que matizar la respuesta. Lo mismo que para la Sabiduría, la existencia misteriosa del Logos se comprende en función del mundo creado, cuyo comienzo se evoca; lo mismo que para la Sabiduría, el Logos puede ser considerado como preexistente. Pero a diferencia de la Sabiduría, del Logos nunca se dice que haya sido creado; se precisa incluso que él «era» y por tanto que existe antes del mundo creado. Por tanto, resulta necesario el lenguaje de la anterioridad; pero será menester incluso entenderlo como «metafórico», lo mismo que santo Tomás (*Suma teológica* I, q. 10, a. 1-2). Hablar de preexistencia no es mantener al Logos en las categorías temporales; es decir metafóricamente que es «Dios», como se afirma a continuación en el texto. Para no caer en el riesgo de ser mal interpretado, prefiero sin embargo hablar, no de «pre-existencia», sino de «super-existencia».

El Logos y Dios

Todavía no se ha agotado el contenido del primer estiquio. Falta por considerar el sujeto de la frase: el Logos. Mencionado aquí sin ninguna determinación, el Logos se identificará en los siguientes estiquios por su relación con Dios (v. 1bc-2) y luego por su relación con el mundo (v. 3). De momento hemos de contentarnos con el sentido fundamental de este término, o sea, «la Palabra»: aquello por lo que se expresa un ser; de él se afirma que al comienzo, en el momento del acto creador, existía «la Palabra», es decir, la comunicación que Dios hace de sí mismo. En vez de considerar sin más al mundo como una realidad puesta por Dios en la existencia, hemos de llegar a él a través del misterio de la Palabra, del misterio de la relación personal que Dios establece con el hombre al crearlo. En este contexto dialogal es como puede comprenderse nuestra existencia en este mundo.

1bc **Y el Logos estaba junto a Dios y el Logos era Dios**

¿Cómo caracterizar a este Logos cuya super-existencia acaba de afirmarse? El prólogo lo sitúa primeramente en relación con Dios.

Literariamente distintos, los dos estiquios 1b y 1c no pueden disociarse, puesto que afectan juntamente a la condición del Logos. Al

leerlos, el cristiano se siente llevado a considerar inmediatamente al Logos joánico como la segunda persona de la Trinidad. Pero esto es una conclusión precipitada: si Jn confiesa lo equivalente, lo hace procediendo de otra manera, típicamente semítica, que no puede ser asimilada de antemano a la formulación teológica occidental. Esta distinguiría expresamente en este caso dos «personas», el Padre y el Verbo, precisando inmediatamente que tienen una misma y única naturaleza. Jn coordina dos afirmaciones sucesivas: indica primero que entre el Logos y Dios existe una «diferencia», luego declara al Logos «Dios». De esta manera, en su texto, el Logos y Dios son a la vez *dos* y *uno*. Empecemos concretando el tenor del pasaje.

Resulta extraña la formulación del estiquio 1b. En contra del uso de la lengua griega, un verbo de estado —«estaba»— va seguido de la preposición *prós* con acusativo *(pròs tòn theón)*. En los casos semejantes, *prós* exige el dativo, como ocurre en otros lugares del mismo Juan: «María estaba junto al sepulcro *(pròs tōi mnēméiōi)*» (20,11; cf., 18,16). La preposición *prós* seguida de acusativo, va detrás de un verbo de movimiento; por ejemplo, en Jn 14,23: «Vendremos a él *(pròs autón)*», leyéndose inmediatamente después, con un verbo de sentido estático, la preposición *pará:* «y permaneceremos junto a él *(par' autōi)*». Ninguna de las interpretaciones de la formulación insólita de 1b resulta plenamente satisfactoria. Señalemos tres hipótesis:

1) Si nos atenemos a la idea de movimiento que sugiere el empleo del acusativo[50], nos inclinamos a caracterizar al Logos como un «ser hacia»: el Logos, en relación permanente con Dios, está «vuelto» hacia él. Esta lectura correspondería muy bien a la orientación que el v. 18 del prólogo atribuye al Hijo, diciendo que «(está vuelto) hacia el seno del Padre *(eis tòn kólpon toû patrós)*». Sin embargo, en este versículo final, la preposición no es la misma (se dice *eis* y no *prós*) y se trata además del Logos encarnado. Si se admite que desde el principio del texto de Juan se trata del mismo Jesucristo, la asimilación de las dos fórmulas resulta lógica. Por el contrario, si —como yo pienso— se trata en 1b del Logos antes de su encarnación, resulta un tanto dudosa la identificación sin más de ambas expresiones. Lo cierto es que la cosntrucción de *prós* con acusativo inclina a entender aquí algo más que una especie de yuxtaposición entre el Logos y Dios, pero sin deducir por ello la distinción de dos «personas»[51]. Puede ayudarnos a comprender esto una comparación. En Prov 8,30 la Sabiduría, primogénita de la creación, se dice que está *pará* Dios, es decir, «al lado de», «junto a» Dios. Pues bien, no solamente no se dice aquí que el

50. Según I. de la Potterie, en Bib 43 (1962) 379-387.
51. Como lo hace san Agustín.

Logos sea la primera de las criaturas, sino que ningún término en el prólogo sugiere que haya recibido alguna especie de origen. Por tanto, cabe suponer que, con el uso «dinámico» de *prós,* Juan piense en una relación del Logos con Dios más íntima y más constitutiva todavía que la de la Sabiduría con su creador.

2) La segunda hipótesis parte del siguiente dato gramatical: el griego de la *koiné,* es decir, el griego que se hablaba en la época de Jn, utiliza indiferentemente *prós* en el sentido de *pará*[52]. Así pues, el sentido sería aquí el mismo que en 17,5, en donde Jesús habla de «la gloria que tenía junto a *(pará)* ti antes de que el mundo fuera»[53]. Como la gloria es de orden divino, esto implica que los dos seres están en comunión, aunque permanecen distintos. Esta hipótesis tiene el mérito de estar fundamentada en una base que se puede decir objetiva. Sin embargo, no hay en Jn ningún pasaje que atestigüe la tendencia a confundir o a asimilar las dos preposiciones.

3) C. Tresmontant ha propuesto recientemente una tercera interpretación[54]. La preposición *prós* correspondería al *l^{e}* hebreo, que indica una pertenencia. Por ejemplo, el versículo de Ex 32,26: «¿Quién es del Señor? *(mi l^{e}YHWH)* ?¡[que venga] a mí *('élay)*!», es traducido por los Setenta: «*Tís pròs kyrion; ítō pròs me*». Por otra parte, según Tresmontant, para quien el texto actual de Jn es la traducción de un original hebreo (algo que es discutible), la preposición griega *prós* sirve para traducir cualquier clase de preposiciones hebreas, como ^{e}'m '^{e}th, l^{e}... Juan diría aquí: «y el Logos pertenecía a Dios», o también «y el Logos era lo propio de Dios». De este modo el movimiento del pensamiento sería mucho más fluido: se trataría, no de distinguir a dos «personas», sino de caracterizar al Logos (la Palabra) por su pertenencia a Dios. En principio, el Logos es Dios que habla, de la misma forma que en el capítulo 1 del Génesis Dios habla (y crea al hablar). En favor de esta lectura es posible señalar, tanto en el Nuevo Testamento como fuera de él[55], varios casos de empleo del *prós* en el sentido propuesto.

52 En el sentido mitigado de *pará* Mc 6,3, 9,19, 14,49, Mt 26,18, Hech 12,20, 1 Cor 16.6s, 2 Cor 11,9, Gál 1,18, 2 Tes 2,5

53 Tal es la interpretación que se admite comúnmente desde la Vulgata de san Jerónimo «apud Deum» En Jn, *pará* con dativo significa «morar junto a» 1,40, 4,40; 8,38; 14,17-25, 17,5; 19,25 Se encuentra *prós* con acusativo detrás del verbo ser en 1 Jn 2,1, 3,21 y 5,14-16

54. C. Tresmontant, *Evangile de Jean,* O E.I L , 1984, 16 propone traducir «y el hablar era de Dios»

55 He aquí algunos ejemplos de este sentido especial de *prós* «Ninguno de los que estaban a la mesa comprendió a quién *(prós ti)* se refería lo que le había dicho Jesús» (Jn 13,28), *ta prós theón* designa «lo que se refiere al servicio de

Por nuestra parte, teniendo que optar por una traducción y por tanto por una comprensión del segundo estiquio, hemos decidido seguir la segunda hipótesis mencionada, no porque sea plenamente convincente, sino porque sigue siendo la más probable, teniendo en cuenta todos los datos. Sobre todo, conviene recordar que, aunque toda interpretación elimina las demás posibles, pueden sin embargo ser compatibles con ella algunas armónicas de éstas.

De cualquier modo, lo que implica el tenor del estiquio 1b es que entre el Logos y Dios existe una «diferencia». Efectivamente, todo lo que dice, lo dice a partir del Logos y no desde la perspectiva de Dios mismo (designado por la expresión *hò theós*); por eso no se dice que Dios esté junto al Logos. No obstante, el tenor del estiquio subraya igualmente, en todos los casos de lectura, que el Logos está unido íntimamente a Dios.

Pues bien, el texto sigue adelante y dice a continuación: «y el Logos era Dios» (1c). La palabra *theós* es la misma que en el estiquio precedente, pero aquí está sin artículo, un matiz que no es posible mantener en la traducción española. Lo que, por el contrario, puede expresar muy bien la versión es que el sujeto de la frase sigue siendo el Logos. El texto no dice: «Dios era el Logos»; el término *theós* es un atributo del sujeto. Por otra parte, conviene indicar que el evangelista no se contenta con declarar que el Logos es «divino» *(theios)*, sino que ha conservado el mismo sustantivo que en 1b. Pero, al faltar el artículo, sigue en pie una distinción: el Logos no es Dios en el sentido reservado al Padre. ¿Es Dios en plan de expresarse, como confirmaría el v. 3, donde se evoca la creación? ¿podría traducirse: el Logos «estaba en la esfera de Dios»?

Se ha observado que, según el pensamiento bíblico, un ser personal puede comunicar realmente lo que es exclusivamente propio del mismo[56]. Por ejemplo, la bendición de un patriarca es una extensión propiamente hablando de su propio ser, que comunica algo intrínseco a él y lo comunica de manera inalienable. En la representación bíblica de Dios, ¿se puede trasponer esta concepción? Un texto como Sab 7,25s nos invitaría a pensar así:

Dios» (Rom 15,17, Heb 2,17) Cf Mt 27,4· *tí pròs hèmas* «¿en qué nos concierne esto?». Liddel-Scott cita además (1498-1499) «el miedo que inspiráis» (*tōi phobōi to pròs hymās*) (Demóstenes), «una verdadera mujer» *(gynḗ pròs alḗtheian oûsa)* (Ateneo) Para significar una pertenencia, por consiguiente, la preposición *prós* se encuentra tanto en el nuevo testamento como en el griego clásico ¿Por qué no también aquí?

56 Por ejemplo, cf A. R Johnson, *The One and the Many in the Israelite Conception of God*, Cardiff 1961

> [La Sabiduría] es un soplo del poder divino,
> una efusión purísima de la gloria del Omnipotente...
> Es un reflejo de la luz eterna,
> un espejo sin mancha de la actividad de Dios,
> una imagen de su excelencia.

El parentesco tan estrecho del Logos con la Sabiduría permite comprender mejor cómo pudo afirmar Jn que el Logos y Dios son a la vez dos y uno. Ya hemos recordado que en el Antiguo Testamento la Sabiduría, lo mismo que otras designaciones de YHWH (Angel del Señor, Justicia, Verdad...), dobla de alguna manera al Señor cuando viene a la tierra, sin que se perturbe su unicidad.

Por otra parte, como diremos a su debido tiempo, si se dice que la Sabiduría tiene un origen, no es éste el caso de los estiquios que se refieren al Logos y que nos invitan a deducir más bien la unidad de los dos.

Notemos que el Nuevo Testamento, en sus escritos más antiguos, *conoce la identificación de Jesús con la Sabiduría del Antiguo Testamento.* Pablo lo llama «Sabiduría de Dios» (1 Cor 1,24.30) y, para hablar de la preexistencia de Cristo, lo llama «el primogénito» de la creación (Col 1,15; cf., Prov 8,22-31). El autor de la Carta a los hebreos lo designa como «resplandor de la gloria de Dios e impronta de su sustancia» (Heb 1,3; cf. Sab 7,25). Siguiendo esta idea, Jn ve en el Logos la realidad misma de lo que el Antiguo Testamento no había conocido más que como una figura: la Sabiduría hipostasiada de Dios.

Pero mientras que la Sabiduría, que precede a la obra divina de la creación del universo, se dice que ha sido creada o engendrada por Dios (Prov 8,22; Eclo 24,3.9), el prólogo —como hemos dicho— no recoge este pensamiento; al contrario, podría decirse que la afirmación «el Logos era Dios» ocupa de alguna manera el lugar de lo que en los poemas sobre la Sabiduría concierne al origen de la misma. Sin embargo, es verdad que en los textos sapienciales más tardíos como la Sabiduría de Salomón, la Sabiduría es contemplada en Dios mismo; por otra parte, es allí donde más pronunciada aparece su personalización (Sab 7,22ss).

Así pues, Jn supera a los precursores al declarar que el Logos no solamente es un ser divino *(theîos)*, sino que es Dios *(theós)*. El texto oscila del Dos al Uno y del Uno al Dos. Esto es lo que caracterizará al misterio de la relación Padre/Hijo; pero mientras que el Logos no se encarne para ser «el Hijo», mientras que Dios no sea llamado «Padre», será la unidad la que se imponga sobre la dualidad. En el punto en que nos encontramos, hemos de evitar por tanto proyectar

inmediatamente sobre la relación Logos/Dios la relación que conocemos Hijo/Padre. Lo que aparece con claridad es que la unicidad de Dios no requiere su reducción a la de un individuo; supone una relación dinámica, la de un ser en expansión. Sólo la relación caracteriza al ser en su profundidad. Desde que se disocian los polos de la relación, se cae en el error o se manifiesta tan sólo una parte del misterio que quieren balbucear en su complejidad las dos expresiones sucesivas del prólogo (junto a Dios/era Dios).

2 **Este estaba al comienzo junto a Dios**

Recapitulando de esta manera las dos primeras afirmaciones que se encadenaban en el v. 1, el texto pone de relieve lo esencial de lo que quiere proponer: al mismo tiempo la situación del Logos respecto al comienzo del universo y su existencia junto a Dios. Después de confesar lo que el Logos es en sí mismo, Jn recoge la expresión «al comienzo» de donde había partido; por eso mismo, se vuelve de nuevo hacia el lado de la creación. Al repetir intencionalmente la expresión «al comienzo», Jn orienta efectivamente hacia la creación el pensamiento de sus lectores.

El término «Logos» o palabra, ¿no implica de suyo una comunicación *ad extra*, por la que Dios se comunica a los hombres? De antemano se nos revela así que en ningún «momento» estaba Dios sin Logos. El Logos, que está siempre con Dios, es diálogo con los hombres; es la expresión de Dios vuelto a los hombres. Al subrayar que en ese comienzo el Logos estaba «junto a Dios», ¿no sugiere además el texto que la creación está también llamada, por vocación, a estar «junto a Dios»? Si en este versículo Juan no vuelve sobre el dato capital de la condición divina del Logos, es porque le importaba subrayar la actitud fundamental del Logos respecto a Dios: habría de ser el modelo de todo lo que naciera por la Palabra. De hecho, según los vv. 12-13, el Logos les da a cuantos lo acogen convertirse en «hijos de Dios»; pues bien, acoger el Logos es disponerse a existir con Dios por medio de él.

De este modo el comienzo no es un punto ciego; en el origen del mundo está el misterio de Dios irradiando por medio de su Logos, constituyendo a cada uno de los seres en diálogo con él.

El Logos y la creación

3 Todo ha sido por él y sin él nada ha sido

La última frase de la primera estrofa termina la presentación inicial del Logos: esencialmente «junto a Dios», está, como Palabra, vuelto hacia lo que está fuera de Dios, hacia ese dialogante que Dios quiere darse, hacia aquello que va a suscitarse en el ser «al comienzo», hacia la aparición de la creación.

En textos muy antiguos los cristianos proclaman que la creación ha sido hecha por Cristo, vgr.:

> No hay más que un solo Dios, el Padre, de quien *(ex hoû)* vienen todas las cosas *(ta pánta)* y para quien *(eis autón)* [somos] nosotros, y un solo Señor Jesucristo, por el cual *(di' hoû)* [son] todas las cosas *(ta pánta)* y por el cual *(di' autoû)* [somos] nosotros (1 Cor 8,6).

En este fragmento hímnico que recoge Pablo (y al que corresponde el otro fragmento, más elaborado, de Col 1,16) se muestra la preocupación por situar el papel de Cristo en la creación, de la que es autor Dios Padre; para ello, se constata en el Nuevo Testamento un uso muy estricto de las partículas: el origen absoluto se expresa por la preposición *ek,* que se refiere a Dios Padre; la mediación, expresada por la preposición *diá,* es lo propio de Cristo. En el prólogo aparece la preposición *diá* referida al Logos. Esta mediación interna del misterio de la actividad divina debe ser bien interpretada. Muy pronto la Iglesia se vio enfrentada al mismo tiempo con el pensamiento judío y con el de los herejes. Así, el Logos del judío Filón tenía solamente el papel de «intermediario», lo cual permitía mantener a Dios en lo puramente espiritual[57]; Heracleón, uno de los primeros comentaristas de Jn, así como los valentinianos, reducían de forma parecida el papel de su «Logos» al de un demiurgo[58]. Según la teología del Nuevo Testamento, no podía ser así: la unidad de acción del Padre y del Hijo es un dato capital de la revelación. Sin embargo, esta teología, fiel a

57. Por ejemplo: «El logos no se mezcla absolutamente con ninguna otra cosa; es incorporal y desnudo, sin diferencia alguna con la mónada» (Filón, *Quod deus,* 83, en *Oeuvres* 7,104s).

58. Cf. Ireneo, *Adv. Haer.* III, 11,2, (SC 211 [1974] 145).

su fundamento judío, mantiene para el Padre la idea de fuente absolutamente primera. Esto es lo que indicaba el verbo *egéneto*, que sirve de forma pasiva al verbo *poiêin*. «Todo *ha sido (egéneto)* por él» equivale a «Dios lo hizo *(epoíei)* todo por él»[59].

Siguiendo la moda semítica, viene a continuación como contrapartida la afirmación negativa: «y sin él nada ha sido»; de esta manera el pensamiento queda reforzado y se excluye toda interpretación débil. Esta misma construcción se encuentra en la frase de Jesús relativa a los sarmientos y a la vid:

> El que permanece en mí *(en emoí)*..., da mucho fruto,
> porque fuera de mí *(chōrìs emoû)* no podéis hacer nada (Jn 15,5).

Nada ha recibido la existencia, a no ser por la presencia activa del Logos. Según una interpretación muy sugestiva de Orígenes, el «nada» equivale a «lo que no es», esto es, al *tohu-bohu* del Génesis, de manera que podría traducirse:

> separado de él, se hizo (de nuevo) nada *(tohu wabohu)* lo que había sido hecho[60].

Pues bien, aunque la interpretación anterior tenga su fundamento, se queda en la superficie del texto, ya que desconoce el sentido exacto de los términos utilizados: *pánta* (todo) y *egéneto* (ha sido).

A diferencia de los autores que utilizan la expresión *ta pánta*, corriente en aquella época para designar el universo[61], Jn dice sólo *pánta* sin artículo (literalmente: todas cosas), giro que permite pensar, más que en el conjunto del cosmos, en los seres en su singularidad y en su historia. Ireneo afirmó muy acertadamente contra los gnósticos de su tiempo que no hay derecho a excluir de la obra del Verbo el mundo material para atribuirle únicamente lo «pneumático»[62], y Agustín de Hipona tenía razón al declarar que el Logos lo creó todo, hasta las moscas y las pulgas[63]. Pero por muy válidas que sean estas afirmaciones, no dan cuenta de todo lo que explica el tenor del texto. En

59. Cf. J. Jeremias, *Teología del nuevo testamento* I, Sígueme, Salamanca, [5]1985, 21-27.

60. Orígenes, *Comm. in Joh.* II, 91 (SC 120, 271); cf. J. Schmitt, que supone que *ho gégonen* está relacionado con 1,3: RevSR 47 (1973) 396; cf. 1 Sam 12,21; Is 40,17.23; Jer 4,23, Job 26,7.

61. Rom 11,36; Ef 3,9; Col 1,16s. Cf. J. Dupont, *Gnosis*, Paris 1949, 421-424; J. Mussner, *Christus das All und die Kirche*, Trier 1955, 11.

62. Ireneo, *Adv. Haer.* III, 11,1s (SC 211 [1974] 139-143); Orígenes, *In Joh.* II, 100 (SC 1966, 273).

63. Agustín I, 14, en *Oeuvres* 71,157.

el cuarto evangelio, la palabra *pánta* se encuentra ordinariamente en un contexto de revelación y salvación[64]. Así pues, esta constatación invita a precisar el papel del Logos en la creación que es su obra: «La Palabra de Dios desempeña un papel en la creación porque es enunciación del Nombre y porque, en cuanto tal, está dotada de eficiencia»[65]. Los seres son «in-formados» por el Logos: él está presente en ellos con una presencia salvífica.

El otro término griego cuya interpretación puede dejar que desear es el verbo *egéneto*. Al traducirlo correctamente por «ha sido», se corre el riesgo de no ver en él más que el paso al ser; de hecho, el aoristo, que indica un acto situado en el tiempo pasado, se opone al imperfecto *ēn* utilizado para el Logos en el v. 1, donde significa «existía» o «había». A diferencia del Logos que «era» al principio, todo «se hizo existente», lo cual equivaldría a la afirmación de Pablo: «Todo fue creado por él y para él».

Pero esta lectura es demasiado limitativa, ya que según la tradición judía la creación no se limita a la aparición del universo, sino que está siempre en acto. No cabe duda de que Dios cesó de crear el día séptimo, pero su acto creador sigue siendo eficaz hasta el fin del mundo, haciéndose de manera cada vez más clara revelación y salvación[66]. La teología bíblica muestra en abundancia que la Palabra de Dios creador está presente y activa a lo largo de toda la historia por medio de revelaciones progresivas de su designio y de su misterio[67].

En apoyo de esta interpretación hay que añadir la ambigüedad del verbo *ginésthai* (de donde viene el aoristo *egéneto*), que significa también «hacerse, devenir, sobrevenir». Este es su uso, por ejemplo, en Ap 1,19; 4,1; 22,6, donde el ángel muestra «lo que ha de suceder enseguida». Por tanto, se trata también del curso de la historia, encaminada hacia la salvación final: por medio del Logos es como acontece todo suceso. Si el verbo está en aoristo, no es solamente para indicar un tiempo del pasado, sino para recapitular la serie de acontecimientos que tienen lugar (aoristo «complexivo»). Sin embargo, hay que señalar cuidadosamente que nuestra lectura se apoya esencialmente en el sentido de *pánta,* que concierne no ya a un universo en sí mismo, sino a las criaturas en su diversidad[68].

64. Jn 3,35; 5,20; 17,10; 19,28. Cf. las matizaciones de J. Ashton, en NTS 32 (1986) 37.

65. M. E. Boismard, *El prólogo de san Juan,* Madrid ²1970, 131-139.

66. Cf. Jn 5,17; Sal 104,30.

67. A. Robert, en *DBS* 5 (1957) 442-465.

68. P. Lamarche hace bien en decir que «el v. 3 describe esencialmente la realización del proyecto de Dios» (RSR 52 [1964] 524; cf. Jdt 9,5-8; 1 QS 11, 17-19; EvVer 37,21), pero parece como si quisiera excluir la idea de creación, que por el contrario incluye el conjunto.

Remontando el curso del tiempo hasta «el principio», el prólogo llega al umbral del terreno reservado de Dios, es decir, al lugar mismo de la divinidad. Ciertamente, como no se menciona al Espíritu santo, no se puede evocar aquí a la Trinidad según la tradición cristiana; para hablar de la relación que el Logos tiene con Dios, no hemos sido llevados a recurrir a las categorías griegas de «persona» y de «naturaleza». Pero hemos comprendido que la relación de lo uno y lo múltiple encuentra aquí su modelo: en el punto de partida no hay en Dios una especie de individualidad cerrada, sino la relación. Dios es la relaciónsubsistente original. Al proceder de Dios por el Logos, la creación puede convertirse en la expresión *ad extra* de esta relación.

La relación del prólogo con la Sabiduría del Antiguo Testamento confirma, en continuidad con la revelación bíblica, que el Dios único no se revela como una especie de individuo superior, aislado en su majestad, sino como el Ser cuya gloria irradia: se comunica sin cesar por medio de la Sabiduría o por medio de aquel que realiza su figura, el Logos.

Jn no prolonga artificialmente el tiempo ni por delante de la creación ni más allá del final de los tiempos; habla de Aquel que da sentido al tiempo. Si todo acontece por el Logos, es que por él todo puede tomar sentido. Es que el Logos, continuamente «junto a» Dios, comunica a todos los seres su propia huella. En su totalidad, los seres creados expresan a Dios, ya que todos ellos son «in-formados» por el Logos que está siempre «junto a Dios». El conjunto de seres creados no es ciertamente «Dios expresándose», pero puede llegar a serlo.

2.ª Estrofa

Luz y vida, el Logos irradia

¿Cuál es la relación del Logos con el universo al que ha hecho acceder a la existencia? Para señalar la presencia de Jesucristo a los hombres, san Pablo utilizó la analogía de la «imagen de Dios» (Col 1,15), de manera que los hombres, también imágenes de Dios (Gén 1,27), deben comprenderse en función del prototipo que es Cristo (Rom 8,29): tal es la base del «ejemplarismo» predicado por numerosos Padres de la Iglesia. Jn no recoge aquí este lenguaje, sino que recurre al tema de la vida y al simbolismo de la luz. De esta manera se muestra heredero fiel de la tradición bíblica, pero responde igualmente a las aspiraciones espirituales del helenismo contemporáneo.

En lo que fue hecho *(ho gégonen),* **4 en eso** *(en autōi)* **el era la vida**
y la vida era la luz de los hombres.
5 Y la luz brilla en la tiniebla
y la tiniebla no la detuvo.

La traducción propuesta supone que se han resuelto ya algunos problemas. El primero, de orden textual, procede de consideraciones en diversos terrenos: histórico, gramatical y exegético. El texto griego ha llegado a nosotros en dos lecciones determinadas por su distinta puntuación: o bien las palabras *ho gégonen* («lo que fue hecho») son el comienzo del v. 4, o bien hay que incorporarlas al versículo anterior, que entonces se leería así: «y sin él nada ha sido de lo que fue hecho». Con la mayor parte de los críticos actuales[69], optamos por la lección que relaciona el *ho gégonen* con la proposición del v. 4.

El segundo problema concierne a la distribución del primer estiquio: *ho gégonen en autōi zōē ēn.* ¿A qué antecedente se refiere *en autōi:* a *ho gégonen* o a *lógos* sobreentendido? ¿hay que traducir: «en eso» o «en él»? Además, ¿cuál es el sujeto del verbo «era»? No puede ser «la vida» («en lo que fue hecho había vida», ya que la ausencia de artículo ante *zōē* hace de esta palabra un atributo. ¿Será entonces *ho gégonen*? En este caso habría que leer: «lo que fue hecho en él (en el Logos) era vida». Pero entonces, ¿cuál es esa vida que, atribuida a «lo que fue hecho», no puede ser la vida de Dios mismo? Algunos autores[70] han pensado en «la vida espiritual» comunicada por Cristo a los creyentes. Pero esta hipótesis añade un pensamiento, que procedente de otro sitio, no cuadra ni mucho menos con el contexto, orientado más bien hacia una perspectiva universal.

Ante estas dificultades preferimos mantener como sujeto de la frase, como en el conjunto del prólogo, al Logos. En ese caso, *en autōi* recoge al *ho gégonen* del principio, que constituye entonces lo que en gramática se llama un *casus pendens:* se pone al principio de la proposición, y no en su lugar normal, un complemento que debe captar la atención, como ocurre aquí mismo en los vv. 12 y 18, en donde se anticipa el complemento del verbo. Además, esto permite vincular la frase mediante una palabra-gancho con la proposición an-

69. Así P. Lamarche, en RSR 52 (1964) 514-523 y K. Aland, en ZNW 59 (1968) 174-209. Th. Zahn, *Das Evangelium des Johannes,* Leipzig-Erlagen 1908, 697-700 constituye una excepción.
70. M. F. Lacan, D. Mollat, I. de la Potterie.

terior (*ho gégonen* se une con *egéneto*). El sujeto *ho Lógos* se sobreentiende aquí fácilmente, como en los vv. 2.9.10 y 11. Más tarde, este término reaparecerá en el v. 14, donde ocupa un sitio destacado. De esta manera queda justificada la traducción propuesta: «(en) lo que fue hecho, en eso él (el Logos) era la vida».

El Logos vida

La segunda estrofa resalta al Logos-Luz que triunfa de la tiniebla. Pero primero se habla de la vida, antes de mencionar la luz. Este procedimiento merece nuestra atención. A continuación del versículo anterior, que ha declarado la presencia eficaz del Logos en todo lo que fue hecho (y existe), la obra del Logos se caracteriza por el don de la vida. ¿De qué vida se trata? Se alude sin duda al hecho de la existencia realmente suscitada en la creación, pero ¿en qué sentido esta existencia es «vida»? ¿como una realidad poseída, al menos hasta la muerte, o como una participación en la vida divina del Logos?

Según la tradición bíblica, solamente Dios es viviente en sentido absoluto, el «Viviente» por excelencia (Sal 36,10), y todo lo que existe depende de su soplo vital (Sal 104,28ss; Gén 2,7): sin Dios no hay más que muerte. Entonces, para permanecer en el hombre, la vida que Dios ha suscitado tiene que seguir estando continuamente vinculada a él, a su fuente. Por eso en la Biblia la «vida» no se refiere solamente al esplendor y a la ebullición de los seres en la tierra, que por lo demás están siempre amenazados en su singularidad, sino que implica también una finalidad que alcanzar, el desarrollo pleno que corresponderá al proyecto de Dios sobre el hombre. «Dios creó al hombre *para* que viva», dice la Sabiduría (1,13s; 2,23): la existencia recibida, que puede llamarse «vida» en el sentido de existencia natural, simboliza (o sea: *«es y no es»*) la vida, igualmente real, que Dios quiere conceder al hombre comunicándose con él, la que «el árbol de la vida» prometía en el jardín del Edén (Gén 3,22), la que el Dios de la alianza proponía a Israel (Dt 30,15-16) y con la que sueña el salmista: «Ante tu rostro, plenitud de gozo» (Sal 16,11). El hombre está invitado ya desde esta tierra a vivir en profundo acuerdo y en comunión con Dios mismo. Pues bien, no está espontáneamente equipado para ello; el verdadero desarrollo de su vida, que presupone la fe, depende de un comportamiento de justicia, de fidelidad según las exigencias que Dios le manifiesta. La concepción bíblica del hombre es dialogal: desde su creación entra en diálogo con su Creador, un diálogo que individualiza la alianza sellada por Dios con su pueblo. A ese pueblo el Señor le pidió obediencia a sus leyes y a sus preceptos: «¡Si quieres vivir!».

Así es como el judío reza para que se le muestren «los caminos de la vida»[71].

La palabra «vida» que recoge el prólogo de Jn se refiere entonces, no solamente al mantenimiento en el ser, sino a la relación viva, existencial, con Dios mismo por el Logos. Según el v. 4, el Logos *ásarkos* es fuente permanente de «vida» en todo cuanto ha sido hecho. Como demuestra el perfecto *gégonen,* ya no se trata aquí de la aparición de los seres, como en el v. 3, sino de los seres existentes que somos nosotros, in-formados por el Logos y llamados a subsistir y a realizarse. El lector del evangelio reconoce el pensamiento del prólogo en la frase de Jesús: «Como el Padre dispone de la vida, así le ha dado al Hijo disponer de ella» (5,26), o cuando Jesús dice que ha venido para que sus ovejas «tengan la vida en abundancia» (10,10), o solemnemente: «Yo soy la Vida» (14,6).

El Logos luz

¿Cómo superar la ambigüedad inherente a la «vida» que se ha recibido, pero cuya plenitud es solamente esperada? Interviene entonces el símbolo de la luz, que ocupa lo que resta del texto: en contacto con el hombre, la vida «sin más» que ha dado el Logos se convierte en una luz que manifiesta cuál es para él el camino hacia la vida plena.

Que la luz en sentido físico sea el medio necesario para el mantenimiento y crecimiento de la vida es un dato de la experiencia que la Biblia se complace en recordar[72]; la palabra «luz» se refiere simplemente en ocasiones al hecho de estar con vida, por ejemplo en Job 3,20. Por eso el simbolismo propiamente dicho de la luz, que aparece en toda la Escritura en un registro tan amplio, evoca una iluminación que no es de orden puramente intelectual. Con la connotación de una experiencia religiosa, la metáfora encierra unos valores existenciales de salvación y hasta de moral:

> El Señor es mi luz y mi salvación... (Sal 27,1).
> Tu palabra, una lámpara para mis pies, una luz para mi sendero (Sal 119,105).

Pues bien, en el libro de la Sabiduría, el simbolismo de la luz se aplica directamente a la esencia divina: la Sabiduría, superior a cualquier otra luz creada (Sab 7,29), es llamada «reflejo de la *luz eterna*»

71. Cf. Prov 2,19; 11,19; Am 5,4.6; Jer 21,8; Dt 30,15.19; Sal 16,11.
72. Cf. Sal 56,14; 74,16; Jer 4,23.

(Sab 7,26). A diferencia de la primera carta de Jn, donde se afirma que Dios es luz (para mostrar que en él no hay tinieblas: 1 Jn 1,5), el evangelista, en nuestra estrofa, no tiene la intención inmediata de precisar así la naturaleza del Logos: según el v. 4 del prólogo, es al entrar en relación con los hombres cuando el Logos manifiesta lo que es *para ellos:* luz. Si hemos titulado esta estrofa no ya: «Vida y luz...», sino «Luz de vida, el Logos irradia», ha sido para mostrar en qué sentido estas dos nociones están aquí dialécticamente unidas. Si Jn no hubiera hablado más que de vida, habría corrido el peligro de ser mal entendido, haciendo creer que se trata de la vida dada a los hombres como un bien propio inalienable; si no hubiera hablado más que de luz, habría corrido el peligro de velar el carácter existencial de la misma. Ya lo había hecho así el salmista:

> Junto a ti está la fuente de la vida,
> en tu luz vemos la luz (Sal 36,10)[73].

Para Jn los hombres desde siempre, gracias al Logos fuente de vida, ven la luz que les conduce hasta la plenitud de la vida.

Este versículo del prólogo, tan denso de sentido, hace eco seguramente a las diversas corrientes de pensamiento de la época. Anticipa de este modo las palabras del Señor:

> Yo soy la luz del mundo;
> el que me sigue no caminará en las tinieblas,
> sino que tendrá la luz de la vida (Jn 8,12)[74].

El prólogo, que deja vislumbrar la tradición sapiencial de la que se alimenta, ofrecía al mismo tiempo una respuesta a las aspiraciones de la mística pagana de su tiempo. Sería interesante situar la concepción joánica en relación con las presentaciones gnósticas en donde la salvación viene al hombre de un conocimiento que le permite encontrar la chispa divina sumergida en su ser y que le liberaría así de la materia. Para Jn la salvación es recibida por el hombre entero y el evangelista mantiene auténticamente el aspecto dialogal que es el único que permite preservar la distinción entre los dos términos de la relación que el Logos ha querido establecer con su criatura[75].

73. Cf. Is 2,5; Prov 6,23; Sab 18,4.
74. Cf. 1,9; 9,4s; 12,35s.46.
75. F. M. Braun, *Jean le théologien, o.c.* II, 293; III, 29; R. Schnackenburg, *El evangelio de Juan, o.c.* I, 260-263.

Luz y tiniebla

y la luz brilla en la tiniebla
y la tiniebla no la detuvo (v. 5)

El pensamiento da un salto: deja el estado anterior indicado por el imperfecto «era» para enunciar un hecho presente («brilla») que, a su vez, se apoya en un aoristo de pasado («no la detuvo»). Se impone aquí una opción para traducir el verbo *katélaben,* que puede significar o bien «acoger, comprender»[76], o bien «recoger, impedir, detener, apoderarse de». Aunque algunos traductores optan por el verbo «coger», debido a su ambigüedad en nuestra lengua, prefiero en virtud del contexto el sentido hostil, lo mismo que en Jn 12,35: «no sea que las tinieblas os detengan»[77]. Si la luz brilla en la actualidad, es porque la tiniebla no la ha detenido en su carrera. ¿Será acaso que la tiniebla preexiste o coexiste con la luz? ¿cuál ha sido entonces ese hecho pasado que ha visto el éxito de la luz?

Los vv. 1-3, que hablan del Logos creador y señor de la historia, invitan a ver de nuevo aquí un eco del relato del Génesis:

> Mientras la tiniebla *(skótos)* estaba en la superficie del abismo..., Dios dijo:
> «¡Que la luz sea!». Y la luz fue.
> Y Dios vio que la luz era buena.
> Dios separó la luz de la tiniebla (Gén 1,2-4).

Para Jn, como para el Génesis y el judaísmo en general[78], la pareja luz/tiniebla es primordial, pero Dios, por su Palabra, las separó. Impuso un límite a la tiniebla; al caos *(tohu bohu)* sucedió el cosmos ordenado. Sin embargo, no por eso la luz eliminó a la tiniebla.

Esta cohabitación de la luz y la tiniebla, a la que hace eco la literatura de Qumrân cuando describe la lucha entre los hijos de la luz

76. En el sentido de acoger, captar, retenido por R. Bultmann y R. Schnackenburg: Rom 9,30; 1 Cor 9,24; Flp 3,12.

77. El relato de la creación (Gén 1) es el de la victoria de la luz sobre las tinieblas. El sentido hostil es mantenido por C. H. Dodd, M. E. Boismard, A. Feuillet.

78. Cf. A. Aalen, *Die Begriffe «Licht» und «Finsternis»,* Oslo 1951.

y los hijos de las tinieblas[79], abrió el camino al dualismo metafísico que predica el gnosticismo: no es por una salvación cualquiera, sino por el «conocimiento» como el hombre puede librarse de las fuerzas malas que se le imponen y reconocer así su origen divino. En Qumrân, la práctica de las obras buenas conducía al reino de la luz; pero sigue siendo verdad que para esta secta el conflicto entre la luz y la tiniebla dependía solamente del beneplácito de Dios, que ha regulado desde toda la eternidad la suerte de cada uno, en función de su pertenencia fundamental al reino de la luz o al de las tinieblas.

Para la Biblia, la luz y la tiniebla están en conflicto; incluso este hecho se le atribuye a Dios: «Yo formo la luz y creo la tiniebla» (Is 45,7). Pues bien, he aquí un dato primordial de la revelación: la luz triunfará sobre la tiniebla, pero solamente al final de los tiempos, cuando desaparezca la noche que la simboliza (Is 60,19s), cuando continúe la luz, incluso al atardecer (Zac 14,7; Ap 21-22). Así pues, lo mismo que la luz de la mañana triunfa en las sombras de la noche, así la luz domina a la tiniebla sin abolirla[80]: tal es la condición terrena del hombre que aquí refleja el prólogo de Jn, hasta que venga Cristo, luz del mundo, y hasta que mediante la fe el hombre escape de la tiniebla.

¿Se sigue de esto que la tiniebla existía antes que la luz? ¡Ciertamente que no! Para entenderlo, hay que saber que la «nada» de donde, según los occidentales, Dios creó el universo, es llamada «tiniebla» en la Biblia. Si la luz indica la naturaleza misma de la vida, la ausencia de luz es muerte [81]. Cuando Dios crea, actúa sobre lo «no-Dios», sobre lo que llamamos nosotros «nada» y la Biblia llama «tiniebla». Ese es el riesgo de la creación divina: traer a la existencia a lo «no-Dios», al «no ser», a la «no-luz». La luz invade en cierto modo a la tiniebla, pero no por eso puede decirse que ésta exista propiamente hablando al lado de la luz: se muestra como tiniebla por el hecho de que llega la luz. La tiniebla es un presupuesto lógico de la luz. Por lo demás, en lo que se refiere a la condición humana, todo marcha por parejas de realidades contrarias. Sólo Dios es pura luz; en él no hay tiniebla. Lo que no es Dios es tiniebla, pues ha sido suscitado de la tiniebla y ha sido entonces expuesto a la luz.

En el prólogo, la creación aparece como una invasión progresiva de la luz sobre la tiniebla, que no consigue detenerla. Pues bien, aquí no se hace ninguna alusión al «pecado original» ni de los hombres ni

79. 1 QS III, 20-26; IV, 1-14; 2 Cor 6,14-16; cf. F. M. Braun, *o.c.*, III, 43-57.
80. Is 17,14; 29,7; 60,20; Sal 46; Zac 14,7.
81. Job 3,16; Sal 18,29; cf. Gén 1,2.4.

de los ángeles[82]: en el origen de la situación del hombre se encuentra la luz pero también la tiniebla. Podría hablarse de una ley de la existencia de la criatura. Es lo que tiende a explicitar el tiempo presente del verbo *phaínei:* la luz «brilla» en la tiniebla. El texto evoca ciertamente las infidelidades que tantas veces habrían reprochado los profetas a Israel y de las que Dios triunfaba siempre de nuevo; refleja de antemano los acontecimientos que sobrevinieron durante la vida de Jesús y la victoria de Dios al resucitar a su Hijo; mantiene finalmente presente ante el pensamiento del lector la experiencia de los cristianos que constataban la ceguera de un gran número de judíos frente a Jesús, mientras que su comunidad fraternal seguía irradiando fe y amor (1 Jn 2,8). La tiniebla sigue allí, pero sin que pueda detener la luz, lo mismo que tampoco puede detenerla hoy.

Sin embargo, se impone una diferencia entre el tiempo primordial y el tiempo actual. Desde que el pecado entró en el mundo, la tiniebla no es solamente, como en el origen, una «ausencia», un «no-ser», sino que se convierte en una fuerza que actúa. Entonces el cristiano que lee estas palabras evoca justamente el evangelio. Lo mismo que Dios creó la luz en el tiempo original, también «la luz vino a este mundo»; y lo mismo que la tiniebla no pudo detener la luz, tampoco Jesús se vio abandonado a la tiniebla de la muerte. Mientras llega esta victoria, los que rechazan la palabra de Jesús caminan en la tiniebla, en un ambiente incrédulo hasta el punto de quedarse ciegos sin saberlo (9,39), y esto por culpa de una mala opción: «Los hombres prefirieron la tiniebla a la luz». Pero la luz sigue siempre invitando a la fe, ya que pone de manifiesto el comportamiento de aquellos a los que llega[83].

De esta forma aparece con claridad el encadenamiento de las dos primeras estrofas. El Logos es pura expresión y revelación de Dios, de ese Dios que es el Viviente por excelencia. Pero la vida en Dios es sin sombra, pura luz de los hombres; sin embargo, al comunicarse en el acto de crear, se las tiene que ver con lo no-dios, con la tiniebla, con la muerte. Su victoria no desemboca inmediatamente en la eliminación de la muerte y de la tiniebla; el conflicto sigue en pie, pero el triunfo es seguro. Tal es la proclamación general que revela el sentido de nuestra historia humana.

En este nivel global, el prólogo no hace más que plantear unos datos. La cuarta estrofa dirá cuál será la reacción de los hombres ante la luz. Pero ya antes la victoria adquirida en principio se ha manifestado a través de un manifiesto, el de Juan, que domina los siglos.

82. A pesar de A. Feuillet, *o.c.*, 50.
83. Cf. 3,19-21; 12,35s.40.46; 1 Jn 1,6s.

3.ª Estrofa

EL TESTIMONIO DE JUAN

6 Hubo un hombre enviado de junto a Dios: su nombre era Juan.
7 Este vino para el testimonio: que atestigüe de la luz para que por él todos crean.
8 El no era la luz, sino el que atestigua de la luz.

Situación del texto

Ante la lectura de la tercera estrofa el lector queda sin duda sorprendido: el movimiento hímnico del texto parece interrumpirse por una breve narración; por eso la mayor parte de los críticos están de acuerdo en atribuir este texto a algún redactor[84]; es una solución cómoda, pero poco satisfactoria: la necesidad de coherencia que implica podría ocultar una falta de comprensión del contexto joánico.

En efecto, el contexto inmediato puede justificar la evocación del testigo Juan. Las dos primeras estrofas han revelado la superexistencia del Logos y luego su papel en el mundo creado por él; concluían magníficamente afirmando que «la luz brilla en la tiniebla y la tiniebla no la detuvo». Pues bien, esta victoria de la luz podría parecer un sueño poético a todo el que pidiera pruebas o al menos testimonios convincentes. ¿Se habría contentado Dios con asegurar su triunfo en los aires? Eso sería desconocer la forma de obrar de Dios: acostumbrado a lo largo de la historia de Israel a estar en pleito continuo con su pueblo[85]. Dios se complace en citar a sus testigos ante el tribunal. Así lo dice por labios del profeta Isaías: «Vosotros sois mis testigos, así como el siervo que he escogido» (Is 43,10). En el prólogo de Jn he aquí que Dios, cuyo proyecto de encontrarse con los hombres acaba de manifestarse, envía a un hombre para que sea testigo del Logos presente en el mundo[86].

84. De hecho, los vv. 6-8 parecen romper la secuencia de los vv. 5-9 y son considerados por muchos como una glosa.

85. Cf. J. Guillet, *Proceso*, en *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona 1967, 637-640.

86. También en el cuarto evangelio, las proclamaciones de tipo «simbólico» se sitúan a menudo en un cuadro forense; tal es la dimensión jurídica de Jn.

El episodio comienza según el estilo bíblico[87] por *egéneto ánthrōpos ...ónoma autōî Iōannēs:* «he aquí un hombre llamado Juan». Este hombre se presenta en el curso de la historia; su venida se presenta como un acontecimiento inesperado. No hay motivos para oponer el aoristo *egéneto,* al hablar de Juan, al imperfecto *ēn* que hablaba del Logos, ya que la frase no comienza por un «y» que invitaría a relacionar estrechamente este pasaje con 1,1. Se trata de un nuevo aspecto de la historia del Logos: un personaje de este mundo se encarga de proclamar a los hombres la presencia de la luz del Logos para que lo reconozcan.

El testigo es llamado «un hombre enviado de junto a Dios», dignidad que en el cuarto evangelio se reserva a Jesús de Nazaret y al Paráclito[88]. Esta cualificación, que es excepcional, es aquí un eco de la vocación de los profetas, como Moisés, Isaías, Jeremías o «el profeta esperado» según Malaquías[89]. Es Dios mismo, y no su Logos, el que envía a Juan de junto a él con una misión: «vino» para atestiguar. El narrador prefiere utilizar aquí un sustantivo («testimonio»), pero sin artículo[90], para evocar el acto confiado a Juan: se trata del «testimonio» por excelencia, que a través de él será dado al Logos por Dios mismo.

Juan, testigo del Logos

El testimonio de Juan en el prólogo poético adquiere mayor relieve cuando se lo compara con el que se recoge en el prólogo narrativo (1,19-34). La misión de Juan y su contenido se expresan de una forma muy parecida. Aquí Juan es «enviado» y «vino para (dar el) testimonio de la luz» (1,7); allí «fue enviado» (1,33) y «vino a bautizar en el agua» (1,31). En el prólogo poético, la finalidad es «para que por él todos crean» (1,7), mientras que en el prólogo histórico es «para que (el Mesías) sea manifestado a Israel» (1,31). Pero esta correspondencia no debe hacernos olvidar las diferencias ni obligarnos a concluir prematuramente que en el prólogo poético el testimonio de Juan se refiere, como en el prólogo narrativo, a Jesús de Nazaret. Esta deducción no es posible más que para los que opinan —indebidamente, a nuestro juicio— que el prólogo poético habla de antemano de Jesucristo. En

87. Cf. Jue 13,2; 17,1; 19,1; 1 Sam 1,1.
88. Jn 3,17.34; 5,38; 14,26; 15,26; 16,7.
89. Mal 3,1.23; cf. Ex 3,10-15; Is 6,8; Jer 14,14.
90. El texto griego presenta aquí una dificultad: la misma conjunción *hína* gobierna el objeto del testimonio («para»), a saber, la luz (7b, repetido en 8), y la finalidad del testimonio («a fin de que»), a saber, la fe. De aquí la traducción propuesta. Sobre el valor epexegético del primer *hína* cf. M. Zerwick, en GB n.° 410; C. K. Barrett, *The Gospel according to St John,* London ²1978, 159.

realidad, no se trata aquí todavía del Logos encarnado, puesto que no se convierte en tal hasta el 1,14 (y, en consecuencia, el testimonio de Juan en 1,15 se referirá a Jesús). Por otra parte, en los vv. 6-8 el testimonio no recae inmediatamente sobre el Logos, sino sobre la luz con que ilumina a todo hombre. El hombre Juan es el testigo enviado por Dios para que se reconozca la actividad iluminadora del Logos en la tierra (cf. 1,11). Esta confrontación hace que destaque la orientación del prólogo poético en los vv. 6-8: generalizar el alcance del testimonio de Juan. En el relato evangélico, Juan da testimonio con ocasión del bautismo (3,28s), mientras que aquí se trata de un testimonio en estado puro, podría decirse, en favor de la luz. En el relato, Juan tiene que manifestar a Israel la presencia de Aquel a quien no conoce todavía; en el prólogo Juan tiene que encaminar hacia la fe a la multitud de los hombres.

Efectivamente, la finalidad de este testimonio es obtener «que todos crean», sin que se exprese cuál es el objetivo de esta fe. El verbo «creer» tiene sin duda el mismo sentido que más adelante, en el v. 12, pero sin que aquí se precise que se trata de reconocer al Logos como tal; el texto se refiere a la necesidad de reconocer la luz que el Logos irradia en el mundo, a saber, la luz de vida, en el sentido que hemos podido leer en el v. 4. Frente a la tiniebla que sigue amenazando todavía a la tierra (1,5), tiene que alzarse un testigo para afirmar «jurídicamente», de parte de Dios, la presencia y la victoria de esta luz.

¿Qué entender por «todos»? El contexto de universalismo en que se mueve la primera mitad del prólogo invita a mantener incluidos en esta palabra, no ya solamente a los contemporáneos de un personaje histórico, sino a todos los hombres, por encima de las fronteras espaciales y temporales. ¡Qué importancia adquiere entonces esta figura! Aun cuando la negación del v. 8a: «El no era la luz» puede disimular cierta polémica antibautista[91], lo esencial está en otra parte: el evangelista tiene a este personaje en tan alta estima que hace de él el intermediario autorizado entre el Logos y la humanidad (dignidad que reflejará también el prólogo histórico). Este hombre enviado de junto a Dios para atestiguar la presencia en el mundo de la luz que es el Logos, ¿quién es?

En contra del v. 15, la estrofa que estamos leyendo ahora no explicita el contenido del testimonio de Juan. Este hecho es de gran importancia, puesto que puede iluminar la comparecencia del «testigo» desde los vv. 6-8. En la segunda parte del prólogo poético, el contenido del testimonio se referirá a la persona de Jesús; en nuestra estrofa se

91. Cf. *infra*, 100s.

presenta sin duda a Juan como personaje histórico, pero su testimonio va más allá de una coyuntura particular. Se comprende mejor este dato si ponemos en paralelo los vv. 6-8 y 15 con la sección del prólogo histórico referente a Juan Bautista. Allí el testimonio de Juan se reparte en dos jornadas, que corresponden a los dos testimonios del prólogo poético[92]. En la segunda jornada (1,29-34), el testimonio se da después de que el Precursor reconociera en el bautismo a Aquel sobre quien reposa el Espíritu y puede, por tanto, corresponder al testimonio de Juan en 1,15, mientras que en la primera jornada (1,19-28) Juan se limita a atestiguar que estaba ya presente Aquel a quien esperaba Israel, presente pero no identificado todavía; Juan sabe solamente que es superior a él en dignidad (1,27). Pues bien, como veremos, Juan es presentado en este texto como una «voz» que recapitula la profecía secular, a saber el tiempo de la revelación que había precedido y que orientaba a la venida del Salvador. El testimonio que Juan, en los vv. 6-8 del prólogo, tiene que dar de la luz podría corresponder por tanto al testimonio proferido «en el desierto» (1,23), antes de que el propio testigo haya podido encontrar e identificar al Mesías.

En el relato de 1,19-28 Juan, que se define a sí mismo como la voz de la profecía, actualiza toda la tradición profética que le ha precedido, todos los anuncios hechos por los profetas de la salvación de Dios que viene al hombre. En los vv. 6-8 del prólogo, representa igualmente en una figura típica a todos los «testigos» que, en el curso de la historia, se han encargado de atestiguar la presencia en el mundo de la luz divina. Su figura no se reduce a un individuo único ni su función a una época particular; su mensaje tiene de hecho un alcance universal. En el tiempo que precede a la encarnación del Logos, Dios no permitió que faltaran testigos encargados de orientar a los hombres a la luz que ya los ilumina. Por eso el texto puede declarar (1,6) que Juan «vino» para dar su testimonio, pero su función se ejerce —por así decirlo— a lo largo de toda la historia.

92. Con M. Hooker, en NTS 16 (1970) 354-358.

4.ª Estrofa

EL LOGOS AL ENCUENTRO DE LOS HOMBRES

9 El era la luz verdadera que, viniendo al mundo, ilumina a todo hombre
10 El estaba en el mundo y el mundo fue por él y el mundo no lo conoció
11 Vino a su posesión y los suyos no lo acogieron.
12 Pero a todos los que lo acogieron les dio poder hacerse hijos de Dios, a los que creen en su nombre,
13 aquellos que, no por la sangre ni por un querer de la carne ni por un querer de hombre, sino de Dios fueron engendrados.

Con la cuarta estrofa comienza el segundo díptico (1,9-18) de la historia de Dios que se comunica, la historia en que se despliega la revelación del Logos. La comunicación entre el cielo y la tierra acaba de ser atestiguada por Juan, auténtico testigo de la luz que es el Logos: gracias a él, figura que recapitula a todos los grandes enviados de Dios —profetas, sabios, orantes—, todos los hombres pueden reconocer que les ilumina la luz del Logos. Reemprendamos entonces nuestra historia, no ya vista desde el lado de Dios, sino en lo concreto del encuentro del Logos-luz con los hombres. Se dice sucesivamente de la luz que «viene al mundo», que «está en el mundo» y finalmente que «viene a los suyos». La respuesta de los hombres, que primero se dice que es negativa, se hace luego positiva, y el texto desemboca en una perfecta comunicación entre Dios y los hombres, a saber, que los hombres pueden llegar a ser hijos de Dios. Se pueden distinguir tres partes en la estrofa: primero la repetición relativa al Logos-luz (v. 9), luego el rechazo global del Logos (vv. 10-11), y finalmente la acogida del Logos y su fruto (vv. 12-13).

La luz de todo hombre

La traducción del v. 9 es ya una interpretación. En efecto, la frase griega no indica ni el sujeto del verbo *ēn* («era») ni a quién se refiere el «viniendo al mundo». He aquí el texto traducido al pie de la letra:

«Era la luz verdadera que ilumina a todo hombre viniendo al mundo». Si se hace de la luz el sujeto de la frase, hay que unir el verbo «era» con «viniendo al mundo»[93]; pero esta operación es gramaticalmente difícil en virtud de la proposición relativa intercalada: «que ilumina a todo hombre». Por eso es preferible suponer, según la disposición del prólogo, que la «luz» es aquí el atributo del sujeto, implícito, de la frase, que sigue siendo todavía el Logos. De ahí la traducción: «El (el Logos) era la luz...». En cuanto a la expresión «viniendo al mundo», podría rigurosamente hablando cualificar a la palabra «hombre», ya que una fórmula rabínica designa así al ser humano[94]; pero, en nuestro versículo, añadida a la palabra «hombre», resultaría un pleonasmo. Por eso conviene vincularla a «la luz», término que en griego es del género neutro, lo mismo que puede serlo el participio *erchómenon*[95]: viniendo a este mundo es como la luz ilumina a todo hombre.

Del Logos se dice que es «la luz verdadera» (*alēthinós* = lo que es auténtico). Con este epíteto, diferente de *alēthḗs* (el «no-mentiroso»), se sitúa al Logos no sólo respecto a Juan, que no era más que testigo de la luz (1,8; cf. 5,35), sino también respecto a todas las falsas luces que habían aparecido en el mundo: no son más que ídolos falaces, mientras que sólo el Dios vivo es «verdadero»[96]. El texto podría reflejar las aspiraciones de los gnósticos contemporáneos por el verdadero conocimiento[97]. Sin embargo, el deseo de la luz divina es un dato bíblico permanente, como demuestran las invocaciones de los salmos (así 4,7; 119,105) y varios textos del Antiguo Testamento, sobre todo el anuncio de Is 9,1 de la plena manifestación de la luz divina cuando la venida del Mesías. Pues bien, según nuestra estrofa, el Logos ilumina (en presente) ya a todo hombre. ¿Qué es lo que esto significa?

Si, para la Biblia, el momento de la realización de la promesa divina es cuando estalle la luz, llegando hasta los confines de la tierra, y si semejante irradiación se espera del Mesías (Mt 4,16; Lc 2,32), lo cierto es que ya la luz de Dios está con los hombres. Pero esto se dice de forma privilegiada a través de un lenguaje distinto, el que

93 Así M J Lagrange, J Dupont, C K Barrett, M E Boismard, R Schnackenburg, R E Brown

94 Siguiendo a Cirilo de Alejandría y a san Agustín, A Schlatter, R Bultmann (32, n 6), citando a Strack-Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, II, 358

95 Con D Mollat, A Feuillet,

96 1 Tes 1,9, cf Jn 17,3, 1 Jn 5,20

97 Siguiendo a W. Baldensperger, *Der Prolog des 4 Evangeliums*, Tubingen 1898.

concierne a la Sabiduría: ella enseña a todo hombre desde siempre y revela los misterios divinos; por medio de ella Dios inspira a los sabios y a los justos, dándoles la inteligencia de su voluntad (Dt 34,9; 1 Re 3,11...). La Sabiduría de Dios está con los humildes (Prov 11,2), es fuente de Vida (Prov 16,22); dejar de adquirirla es exponerse a la muerte (Job 4,21); ella permanece con el hombre (Dan 2,21), puesto que Dios la concede a quien le es agradable (Ecl 2,26).

De esta forma, la irradiación en el mundo de la luz verdadera tiene su antecedente literario o su modelo en la sabiduría de Dios, que impregna los corazones fieles y les enseña desde dentro. Jn, sin embargo, optó por el vocabulario de la «luz»[98].

Ya en 1,4 (y muy pronto en 1,10), el Logos se ha presentado en relación con el mundo; en 1,5 el texto ha llegado a decir, mediante el verbo en presente *phaínei,* que la luz «brilla» en la tiniebla. Ahora la Palabra de Dios «ilumina a todo hombre». Con esta última designación Jn no alude a la humanidad en general (habría empleado el plural)[99], sino a cada hombre en su singularidad. Este matiz puede quizás deducirse también del hecho de que el Logos no está solamente en el mundo: «viene» al mundo. Es verdad que muchos autores piensan que con el verbo «venir» se alude a la encarnación del Logos; pero el sentido de un encuentro personal del Logos-luz conviene mejor al contexto. A lo largo de todas las generaciones, el Logos sale al encuentro de cada uno de los hombres[100]. Jn dice aquí a su manera algo equivalente a lo que dice san Pablo: a partir del mundo creado, los no-judíos «conocen a Dios»:

> Lo que se puede conocer de Dios es manifiesto para ellos Dios se lo ha manifestado En efecto, desde la creación del mundo, sus perfecciones invisibles —poder eterno y divinidad— son visibles en sus obras para la inteligencia, por tanto, son inexcusables, ya que, conociendo a Dios, no le rindieron ni la gloria ni la acción de gracias que corresponden a Dios (Rom 1,19-21)

Para Pablo, lo mismo que para el salmista (Sal 19), el mundo es una palabra de Dios dirigida al hombre que debe «re-conocerla»; para Jn, el mundo entero es el lugar de la revelación, ya que el Logos ilumina el espíritu de todo hombre, de manera personal.

De esta manera queda planteado, y en principio resuelto, el problema de la iluminación de los que no conocen a Jesucristo. Son

98 Cf J Dupont, *Essais, o c* , 98-103

99 Hech 24,16, Rom 5,12 18, 1 Cor 15,19, 2 Cor 3,2

100 Cumpliendo de este modo el sueño de la Sabiduría, que «se deja encontrar por los que la buscan» (Sab 6,12)

numerosos los Padres de la Iglesia que, al comienzo de la era cristiana, respondieron a este problema con una apertura de espíritu que no siempre caracterizó posteriormente a los cristianos. San Justino habló de «la semilla del Logos innata en todo el género humano»; según él, Sócrates había conocido parcialmente a Cristo, ya que «todos los principios justos que los filósofos y los legisladores descubrieron y expresaron, se lo deben a que encontraron y contemplaron parcialmente al Logos»[101]. Al obrar así, el prólogo corona lo que se había dicho de la Sabiduría: ésta había recibido la misión de iluminar a todos los hombres, sin restricción, mucho más allá de las fronteras de Israel[102]. Esto es finalmente lo que señalará Jn al hablar de las ovejas que son de otro rebaño y de los hijos dispersos de Dios. Esa es la «filantropía» de Dios (Tit 3,4).

¿Qué respuesta va a darle el hombre a ese Logos que viene al mundo? Ciertamente, en principio y en su conjunto, la luz triunfa de la tiniebla y brilla (1,5); pero ¿qué ocurre a lo largo de la historia humana? Siguiendo el curso de la corriente sapiencial, el Logos va a reflejar el itinerario de la Sabiduría, del que se conocen dos tradiciones diferentes. O bien, después de errar por el mundo sin encontrar un sitio para descansar, la Sabiduría vuelve a su lugar de origen y se sienta en el cielo entre los sabios (Hen 42,1), o bien fija su morada en Israel y toma cuerpo en la Ley (Eclo 24,10.23; Bar 3,38-4,1). Para Jn, aunque presente en el mundo y en medio de los suyos, el Logos no conocerá su «morada» más que en 1,14; entonces, una vez hecho hombre, será visto en su gloria. Previamente, después del fracaso global del encuentro, queda asegurada la filiación divina para los que acogen al Logos.

La respuesta de los hombres se presenta a grandes rasgos en un díptico: ha habido un rechazo global, injustificado, pero ha habido también una acogida, de manera que el proyecto de Dios se realiza en «los que creen»: mediante el Logos se hacen «hijos de Dios».

El rechazo global

10 El estaba en el mundo y el mundo fue por él y el mundo no lo conoció.
11 Vino a su posesión *(eis tà ídia)*
y los suyos *(hoì ídioi)* **no lo acogieron.**

101. Justino, 2 *Apol.* 8,1; 10,2.8; 13,2 (*Textes*, 165,171,177). Así también Clemente de Alejandría, *Strom.* VI, 5,40-43; VI, 8,67 u Orígenes.

102. Eclo 24,30-34; Sab 1,7; 6,1s.12-18.

Enlazando con el v. 9, según el cual el Logos, al venir a este mundo, ilumina a todo hombre, la primera parte del díptico indica en dos frases paralelas el rechazo global de la humanidad. No se ofrece ninguna justificación de este rechazo, pero se impone la constatación del desprecio universal de la luz; al término de las dos sentencias se señala el mismo resultado, pero ciertos matices permiten caracterizarlas.

Según el v. 10 el Logos *estaba* en el mundo, presencia que resulta lógica después del v. 9. Su presencia en la creación en su conjunto y en los hombres que se encuentran en él[103] no debe comprenderse de una forma panteísta; por eso es oportuno recordar que el mundo fue creado por el Logos. Pues bien, ocurre algo sorprendente: el mundo (que aquí designa a los hombres), a pesar de tener una relación vital con su Creador, no reconoció en la creación la presencia de la Palabra de Dios (cf. Rom 1,20-21). El imperfecto «estaba» insinúa la condición paradójica del Logos: «estaba» constantemente «junto a Dios» (1,1) y «estaba» también en el mundo creado por él. ¿No podría decirse que su presencia a Dios es también presencia al mundo? La afirmación del fracaso del encuentro del Logos con los hombres no está en contradicción con lo que se declaró antes, a saber, que la tiniebla no detuvo a la luz; pero el autor intenta subrayar la paradoja del rechazo que opone a la criatura a su Creador; le gusta proceder por medio de vivos contrastes: la corrección se hará en los vv. 12-13.

Con el v. 11 se precisa más aún la naturaleza del rechazo que se opone al Logos. La afirmación de la presencia del Logos en el mundo que ha creado se recoge en la expresión *eis tà ídia,* en la que se condensan de alguna manera los dos primeros miembros del v. 10, de manera que el paralelismo de las dos sentencias se percibe con mayor claridad: $10 = (a^1 + a^2) + b$; $11 = a + b$. El Logos ha venido a su posesión[104]. Los críticos están de acuerdo en eliminar el sentido gnóstico, a saber: «vino a su patria»[105] y en reconocer en la expresión *tà ídia* una relación especial entre dos seres o entre una persona y un grupo; por ejemplo, la relación que YHWH establece con Israel, convertido en «su bien particular», en «su pueblo particular», en «su heredad», o bien la relación que une al pastor y a sus ovejas, a Jesús y a sus discípulos[106].

Por el contrario, los críticos se dividen a propósito de la categoría de personas designadas por «los suyos» *(hoi ídioi).* Para la mayor

103. Cf. J. Blank, *Krisis,* Freiburg i.Br. 1964, 186-194.

104. El terreno o posesión del Logos podría decirse «su casa», pero ¿no es «su casa» Dios mismo?

105. I. de la Potterie, en Marianum 36 (1974) 27-34.

106. Ex 19,5; Sal 135,4; Dt 7,6; Is 19,25; Jn 10,3s.14.27; 13,1.

parte, se trataría exclusivamente de Israel, designado —como hemos visto— como el bien particular de Dios, de un Israel al que YHWH estuvo «viniendo» durante toda la historia. Después de haber evocado al «mundo» en general, Jn recordaría aquí el comportamiento especial de Dios con su pueblo elegido, particularmente infiel. Sin embargo, en la medida en que restringiría a Israel la venida del Logos «a los suyos», esta interpretación no tiene por qué imponerse. En efecto, el mundo creado por él (v. 10) es ciertamente «suyo», y la expresión puede designar a la humanidad entera, incluido Israel, el pueblo mediador. Si se da algún progreso entre las dos frases paralelas, no es entre el mundo e Israel, sino entre dos modos de presencia del Logos: la presencia del Logos creador y señor de la historia («él estaba») y la venida personal del Logos-luz («él vino»).

Esta diferencia queda marcada por la elección de los verbos que indican rechazo. En el caso del mundo, se trata del desconocimiento colectivo de un ser que está allí, sin más; en el caso de los hombres, de «todo hombre» (v. 9), el rechazo está personalizado por la negación del verbo «acoger», que corresponde muy bien al paso personal del Logos al venir a su posesión.

De todas formas, los hombres se niegan a responder positivamente a la llamada del Logos, tanto a su presencia de creador como a sus intervenciones en la historia. Al redactar estas frases, el autor del prólogo intentaba, lo mismo que el profeta Isaías (9,1), universalizar la experiencia de Israel: también él pertenecía al pueblo que representaba un resumen de la humanidad, un pueblo de dura cerviz, al que Dios hablaba y que se resistía a la alianza. En este texto se manifiesta entonces la dimensión secreta de la historia de Israel y del mundo: desde el comienzo del prólogo, remontándose a la creación original, Jn utilizó términos de totalidad (1,3.4a.7.9).

La acogida del Logos

Frente al rechazo del mundo, he aquí que en un vigoroso contraste, subrayado por el único *dé* (=pero) del prólogo, Dios engendra a la fe en el Logos[107]:

107. Según un esquema joánico, a una afirmación global que se considera excesiva sucede una repetición matizada: cf. 3,19s con 3,21; 3,32 con 3,33; 12,37-41 con 12,42.

12 Pero a todos los que lo acogieron
les dio poder hacerse hijos de Dios,
a los que creen en su Nombre,
13 aquellos que, no por la sangre
ni por un querer de la sangre ni por un querer de hombre,
sino de Dios fueron engendrados.

Esta larga frase es complicada y su tradición manuscrita resulta flotante; hay muchos críticos que quieren expurgarla de ciertos elementos que juzgan adventicios[108]. Intentemos más bien captar la construcción actual.

Son los mismos los que acogieron, los que fueron engendrados, los que son hijos de Dios, los que creen en su nombre. Por el contrario, las acciones no acontecen simultáneamente: dos se refieren a un momento puntual del pasado en virtud de los aoristos: *élabon* (=«acogieron») y *egennḗthēsan* (=«fueron engendrados«); el hecho de creer, dicho en presente (*toîs pisteúousin=«los que creen»),* se refiere a un estado actual del creyente. Entre el pasado y ese presente se señala otro pasado de nivel diferente: *édōken* (=«les dio»). En cuanto al verbo *genésthai* (=«hacerse»), que designa un acontecimiento nuevo, caracteriza no ya a un tiempo por venir ni a un tiempo presente, sino a una modificación en el ser y el aparecer. Antes de detallar lo que pretenden todos estos elementos, esbocemos el sentido global de esta frase tan atormentada.

En primer lugar se señala la respuesta positiva de los hombres que acogieron al Logos en un momento determinado, acogida que consistió en «creer en su nombre». La consecuencia de esta acogida es «hacerse hijos de Dios». ¿Cómo se realiza todo esto? No por un medio exclusivamente humano: sólo Dios engendra la acogida y por tanto la fe, sin suplantar con ello la acción del hombre. Esos hombres acogieron sin duda libremente al Logos, pero esa acogida fue producida también por Dios mismo, sin que haya lugar para buscar ningún tipo de anterioridad en esas diferentes etapas. Su enumeración es de orden lógico: de hecho, se da una simultaneidad entre la acción de Dios y la acción, perfectamente personal, del hombre. Sería un error imaginarse que el hombre es capaz en su encuentro con el Revelador de producir, sin

108. Así lo ha hecho M. E. Boismard, *Prólogo, o.c.*, 67ss; RB 57 (1950) 401-408.

Dios, su propio renacimiento Este pensamiento joánico corresponde a la tradición neotestamentaria más firme sobre la necesidad para la salvación del hombre de un nuevo nacimiento por el Espíritu[109] Volvamos a los detalles de estas afirmaciones

Los que acogieron son los hombres que reconocieron en el Logos el principio de su existencia y en sus promesas de vida el sentido de su historia se dejan iluminar por él A diferencia del verbo «conocer», utilizado para decir que «el mundo no conoció» (1,10), el verbo *élabon* (1,12) adquiere, por el contraste que encierra con *ou parélabon* (1,11), una resonancia más personal de «tradicion», o sea, de comunicación[110] Al hacer preceder a «los que lo acogieron» por «todos», el texto subraya que el acontecimiento está abierto a todos los hombres de todos los tiempos, la única condición que se exige es la acogida

A los que creen en su Nombre Jn caracteriza el resultado subjetivo de la acogida por el estado de «creyente en su Nombre» ¿En qué nombre? La respuesta depende de la interpretación general del prólogo Para los que piensan que el prólogo habla de Jesucristo desde el principio, no hay problema creer «en su nombre» significa evidentemente creer en «Jesucristo»[111] Para los que pensamos que hasta el v 14 se trata del Logos no encarnado, la fórmula aplica al Logos de forma muy clara lo que a veces se dice de YHWH, por ejemplo, «fiarse del Nombre (del Señor)»[112] Como «el Nombre» es el sustitutivo reverencial de la persona, se puede muy bien encontrar aquí una equivalencia con «creer en él» Si en el Nuevo Testamento la fórmula se ha aplicado con frecuencia a Jesucristo, esto no impide ni mucho menos que aquí se haya traspuesto al Logos *asarkos* un giro que designa tanto al Señor Dios en el Antiguo Testamento como a Jesús en el Nuevo

«Les dio poder hacerse hijos de Dios» En griego la expresión es compleja Hubiera sido más sencillo decir «les concedió ser hijos de Dios», tal como nos parece que es su sentido Pero aquí todos los términos tienen importancia En primer lugar «dio» es cuestión de un don del Logos al hombre ¿Y cuál es el poder *(exousia)* que da a los que creen? Evidentemente, no puede tratarse aqui de una facultad

109 Rom 8,15 18, Gál 4 6 Tit 3,5 Jn 3 3-8 cf Sant 1 18 21 1 Pe 1 23, 2,2

110 La palabra griega *elabon* puede tener tres sentidos «tomar» (Jn 13 4), «recibir» (4,36, 14,17), «acoger» (5,43, 19,27) Tomado en este ultimo sentido, parece haber sido tomada, no para diferenciarse del clasico *dechesthai* (Mt 10,40, 13,20), sino por asonancia con *katelabon* (1,5) y *parelabon* (1 11), y por el hecho de que esta palabra resulta familiar a Jn (5,43, 13,20)

111 2,23, 3,18, 1 Jn 3,23, 5,13

112 Is 50,10 Sal 33,21

autónoma, como si el creyente fuera capaz de concederse a sí mismo el estado de hijo de Dios Por otra parte, se puede pensar que el giro «dar la *exusía* de » equivale en este versículo a «dar (hacerse)» en un pasaje del Apocalipsis las dos expresiones («dar la *exousía* de » y «dar el ») se suceden con un sentido totalmente paralelo[113]

Lo cierto es que el término *exousía* tiene un peso propio En el griego del Nuevo Testamento encierra dos matices connota una idea de autoridad, en virtud de la cual se ejerce una función elevada con pleno derecho, pero se trata siempre de un «poder» *recibido* de Dios o de alguna persona de rango superior, que puede por tanto conferirlo o investir de él Supone por tanto la idea de una dignidad, de un cambio hacia un estatuto más elevado, no tiene el sentido vulgar de «poder hacer» tal o cual cosa

De hecho, el verbo *ginésthai* que viene a continuación significa, según su empleo constante en el prólogo, el paso a una situación nueva significa no simplemente que uno «se hace» hijo de Dios (como no lo era ciertamente antes), sino que se «llega» a esa dignidad por el don del Logos

Si tenemos en cuenta el acento que el versículo pone en un don que consiste en el cambio operado en la condición del creyente, me he permitido en la traducción suprimir la preposición «de» y traducir el texto no por «les dio poder de hacerse», sino «les dio poder hacerse» En este caso, ciertamente, el substantivo *exousía* desempeña realmente la función de verbo, pero el matiz implícito de «dignidad» que supone queda salvaguardado en la expresión «hacerse hijo de Dios» Es un suceso que supone también una realización el Logos concede acceder a la filiación divina

¿Qué hemos de entender con esto? En el Antiguo Testamento, el término «hijo de Dios» aparece ordinariamente en singular aplicado al principio exclusivamente al rey, como lugarteniente de YHWH, o a Israel en su conjunto, en cuanto pueblo elegido, significa que hay un vínculo particular, de protección y de benevolencia, que une con Dios al «hijo» así designado Progresivamente, por una especie de democratización del concepto[114], la adopción filial se convirtió en una esperanza que animaba individualmente a los creyentes judíos, dentro de la perspectiva de una salvación venidera Así pues, Jn recoge en este caso una noción familiar

113 Ap 13,5 7 «*Se le dio poder de obrar* durante cuarenta y dos meses *Se le dio* hacer la guerra a los santos y vencerlos», cf M E Boismard, *Prologo o c* 72, siguiendo a R Bultmann, *o c* 36 n 1

114 Cf el buen estudio de R A Culpepper, en NTS 27 (1981) 17 31

La cuestión que se plantea es saber si Jn da o no a este término el sentido fuerte de participación en la vida de Dios mismo, tal como se lo daba ya entonces la fe cristiana a través de las cartas de Pablo y tal como lo celebra un pasaje de Jn: «Ved qué amor nos ha dado el Padre, de que seamos llamados hijos de Dios, ¡y lo somos!» (1 Jn 3,1). En la etapa del prólogo en que nos encontramos, creemos que el sentido de *tékna theoû* es «real»: para los que han acogido al Logos afirma una verdadera pertenencia profunda a Dios, una verdadera salvación vivida en el presente, sin implicar con ello todavía la plenitud de gracia que anuncia la sexta estrofa, después de la venida del Logos en la carne. Esta interpretación se apoya en el otro texto único de Jn que habla de los «hijos de Dios»:

> Jesús tenía que morir, no por la nación solamente, sino para recoger en la unidad a los hijos de Dios que estaban dispersos (11,52).

En efecto, en este pasaje los hijos de Dios, a los que se distingue expresamente de los miembros de la nación judía, designan a todos los hombres que, israelitas o no, creen en Dios[115]; es el recogimiento en la «unidad» (esta palabra tiene en Jn un valor especialísimo) lo que constituye la obra de Jesús, el Logos encarnado; pero la condición de hijos de Dios es ya lo propio de aquellos a los que por su muerte va a introducir en el pleno conocimiento e intimidad del Padre.

Si el giro «les dio poder hacerse hijos de Dios», según otras interpretaciones distintas de la nuestra, tuviera que indicar una posibilidad futura y tener entonces el sentido pleno de la fe cristiana, habría que ver en el v. 12 la evocación de un «proyecto« de Dios, sin realizar todavía en esta etapa. Pero entonces habría que explicar el verbo «dio», que remite, como todo el conjunto del versículo, a un tiempo pasado.

El v. 13 intenta explicar cómo pudieron acceder a la fe los que acogieron al Verbo. A su manera, Jn aborda el famoso problema de la relación entre la gracia y la libertad: si todo viene de Dios, ¿el hombre sigue siendo libre? La respuesta es un tanto abrupta: para creer, es preciso haber sido engendrado por Dios mismo. El hombre no se hace hijo de Dios por la procreación carnal («no por la sangre», expresión que probablemente quiere eliminar todo origen racial de la filiación divina); como decía ya el Bautista, «Dios puede suscitar de estas piedras hijos a Abrahán»[116]. Tampoco es en virtud de un «querer

115 Ya en Jer 3,19, Dios se preocupa por «distinguir a Israel entre los hijos», es decir, entre todas las naciones

116 Mt 3,9, cf. Jn 8,37-39 Siguiendo a Agustín (*In Joh* II, 14), algunos ven en la expresión «las sangres» (en plural) una manera de evocar la procreación mediante la fusión de la sangre de los dos esposos, pero ningún texto bíblico apoya

de la carne», es decir, en virtud del deseo que siente la criatura perecedera de sobrevivir a la muerte en sus hijos. Ni tampoco es en virtud del deseo prometeico que manifiesta el «querer de hombre». Están cerradas todas las salidas, a no ser la de Dios, el único que puede «engendrar» la acogida del Logos derramado por el mundo. Pero Jn no se detiene en la afirmación de principio, sino que desemboca en la proclamación triunfal del engendramiento efectivo por Dios.

Muchas veces el verbo *egennēthēsan* se traduce por «han nacido», de manera que parece designar un estado presente, parecido al que tiene la expresión «hijos de Dios»; de ahí la dificultad clásica: si son hijos de Dios (1,12), ¿por qué volver de nuevo sobre el hecho de que han «nacido de Dios»? En realidad, el acto de engendrar, indicado también en griego por el aoristo, se refiere al mismo momento que el de la acogida *(élabon)*. A nuestro juicio, se da una coincidencia de las dos acciones: la del hombre que acoge al Logos y la de Dios que «engendra». A veces sentimos la tentación de hacer que se sucedan las dos acciones, como si, por ejemplo, la acción de Dios «precediera» a la del hombre (así en 6,44), lo cual conduce a un determinismo de mala ley: ¿dónde estaría entonces la libertad del hombre? No se ve ya cómo la actividad del hombre podría preceder a la de Dios. No queda más solución que afirmar que estas dos acciones no hacen más que una, que es lo que la tradición cristiana quiere decir cuando utiliza justamente el nombre de «sinergia» de Dios y del hombre. Dios y el hombre no se sitúan en el mismo plano: no se reparten las obras del uno y las del otro, aunque haya que reconocer la diversidad de sus funciones[117].

Además de esta revelación sobre el misterio de la sinergia de Dios y del hombre en la acogida del Logos, este pasaje permite asegurar lo que se había proclamado en los versículos precedentes, a saber, que el Logos ilumina a todo hombre. Ahora ya sabemos que esta iluminación, en la medida en que es acogida, produce la filiación divina y esto, incluso antes de que tome figura el Logos, es decir, independientemente de toda vinculación explícita con Jesucristo.

Nota complementaria

Nuestra lectura se apoyaba en el conjunto de manuscritos que concluyen unánimemente el versículo por «los que fueron engendrados de Dios». Pues bien, algunos Padres de la Iglesia, sobre todo los

esta hipótesis E. Hoskyns, *o c* , 143, opina que Jn evita el singular, reservado para la sangre redentora de Cristo Otros autores (I. de la Potterie, P Hofrichter) ven aquí la efusión de sangre que se produce en el parto Con A Feuillet, es preferible pensar en el origen racial, mediante el proceso natural de la procreación

117 Esta interpretación, basada en san Agustín, fue justificada en RSR 33 (1946) 129-163

Padres latinos en sus citas de este versículo, así como algunas antiguas traducciones del evangelio, leen el verbo en singular: «qui ex Deo natus est». El conjunto de estos versículos se leería así:

> Pero a todos los que la acogieron les dio poder de hacerse hijos de Dios,
> a los que creen en su nombre;
> la cual (la Palabra) no nació de sangre, ni de deseo de carne,
> ni de deseo de hombre, sino que nació de Dios (trad. de la *Biblia de Jerusalén*).

La ventaja de esta traducción es que el Logos (la Palabra) sigue siendo el sujeto de la frase hasta el final: el que da la filiación divina es el que es engendrado de Dios. Esta interpretación es seductora y muchos críticos la han suscrito por diferentes motivos. Para hacer la frase griega más legible, la «lección» en singular venía a justificar perfectamente la coherencia de estos versículos[118]. Algunos autores opinan que los testimonios patrísticos son preferibles a los manuscritos, debido a su mayor antigüedad y también al hecho de que el singular podría haberse transformado en plural por obra de los gnósticos valentinianos. Siguiendo su pensamiento, otros críticos, sobre todo católicos, han abundado en este sentido, encontrando allí un testimonio en favor de la concepción virginal de Jesús[119]; al revés, basándose en la tradición manuscrita, unánime como hemos dicho, los partidarios de la lección plural[120] replican que la lección en singular procedería de una mentalidad antiebionita [121], que intentaba fundamentar más sólidamente la concepción virginal de Cristo. Pensadas bien todas las cosas, parece preferible la lección plural.

118. Así, con Tertuliano, después A. Resch (1898), F. Blass (1902), A. Loisy (1903), T. Zahn (1908), M. E. Boismard (1950), D. Mollat (1953), J. Galot (1969), P. Hofrichter (1977, 1985), I. de la Potterie (1985).

119. Especialmente J. Galot, *Etre né de Dieu (Jean 1,13)*, Rome 1969; I. de la Potterie, en Marianum 40 (1978) 41-90.

120. La mayor parte de los críticos. Por ejemplo, J. Schmid, en BZ 1 (1957) 118-125; P. Lamarche, en RSR 52 (1964) 498-510; A. Feuillet (1968).

121. El término «ebionita» (del hebreo *ebion* = «pobre») puede designar varias clases de herejes (gnósticos o no), que rechazaban la divinidad de Jesucristo y más especialmente su concepción virginal.

5.ª Estrofa

EL LOGOS GLORIOSO EN JESUCRISTO

14 Y el Logos se hizo carne / y permaneció entre nosotros, / y vimos su gloria,
gloria de Hijo único / (enviado) de junto al Padre, / lleno de la gracia de la verdad.

Más breve que las que la rodean, esta quinta estrofa (o «mesodo», según la métrica griega)[122] no es menos capital, ya que da fundamento a sus afirmaciones. El lector se encuentra aquí con la última etapa de la historia de Dios comunicándose; pero no por ello ha llegado al cabo de todo. Los testigos de la gloria del Logos encarnado atestiguan que el proyecto divino, la comunicación perfecta entre el Logos y los hombres, se ha hecho una realidad de nuestra historia. Afirmada por los beneficiarios, esta comunicación se va a ver apoyada por el testimonio de Juan y confirmada por la proclamación de los creyentes.

La estrofa comprende dos miembros, ligados por la palabra-gancho «gloria». El primer miembro culmina en «vimos su gloria», en lo cual consiste el acontecimiento anunciado. El segundo indica la naturaleza de la gloria del Logos hecho hombre. Por consiguiente, nuestras reflexiones se agruparán en torno a estos dos puntos: el acontecimiento y la gloria.

El acontecimiento

Lo mismo que el v. 1, con el que nuestro pasaje se une por un «y» (único caso en todo el prólogo en que se encuentra al frente de un párrafo) y por la repetición del título «Logos», el v. 14a comprende ante todo tres estiquios, coordinados entre sí por dos «y», formando de este modo una sola frase. A diferencia del v. 1, que añade el v. 2 para precisar que el núcleo del texto se encuentra en el «era junto a Dios», el núcleo del v. 14 se encuentra en el tercer estiquio («vimos su gloria»), cuyo último término —«gloria»— se recoge inmediatamente en la frase siguiente, íntimamente ligada a la primera.

122. Cf. *supra*, 39.

Ciertamente la encarnación del Logos es una novedad extrema y se comprende que muchos autores hayan fijado en ella su mirada. Descendiendo a nuestro universo, el Logos eterno escogió hacerse temporal y para ello hacerse carne; de ahí la traducción «Y el Logos *se hizo* carne». ¿Es satisfactoria esta formulación?

De la «venida» del Logos se habló ya en 1,10s: «estaba en el mundo» y «vino a su posesión». Si es verdad que el Logos es Dios comunicándose, la comunicación no comenzó con la encarnación, sino ya desde la creación, prosiguiendo a lo largo de toda la historia de la revelación. Sin embargo, la encarnación del Logos marca un cambio radical en el modo de la comunicación. En qué consiste este cambio lo podremos percibir en el análisis de las palabras; de momento, contentémonos con decir que el cambio se efectuó en dos puntos: la presencia en la carne es distinta de la presencia difusa de la luz divina en la creación y en la historia; la experiencia de la gloria es distinta de la acogida de la luz. Ahora se trata del don del encuentro. No ya solamente se afirma un nuevo estado del Logos como tal, sino que se indica además que su presencia, bajo este modo nuevo, es «morada entre nosotros», es un «cara a cara»: el acontecimiento que aquí se proclama es propiamente que «*vimos* su gloria».

Y el Logos se hizo carne

Se designa expresamente el sujeto de la frase, siendo así que sólo estaba sobreentendido desde el v. 13; se subraya así el peso de la afirmación. En vez del imperfecto «era», que caracteriza al Logos en su sobre-existencia y en su relación con la creación (vv. 1.2.4), nos encontramos con un aoristo *egéneto*, utilizado ya para indicar la llegada del mundo y su paso a la existencia histórica (1,3.10). Pero aquí el verbo va seguido de un atributo, la palabra «carne». Por eso no se trata de un paso de la nada al ser, sino de una modificación en el modo de la presencia y de la manifestación; como aoristo se sitúa en línea con el v. 11: «vino», que se refería a las intervenciones renovadas del Logos para iluminar a los hombres. Ahora la venida se realiza de un modo específicamente humano: la manifestación divina se concentra en un hombre.

Si el texto prefiere la palabra «carne» *(sárx)* a «hombre», a pesar de que Jn la emplea frecuentemente a propósito de Jesús, es probablemente para evitar que se compare a Jesús con Juan, del que acaba de hablar como «hombre enviado de junto a Dios»; pero es sobre todo

para caracterizar todavía mejor la condición nueva del Logos hecho hombre. Menos frecuente en Jn[123] que en Pablo, la palabra «carne» no tiene nunca un significado peyorativo en el cuarto evangelio, en donde conserva su sentido veterotestamentario: en contraste con la condición imperecedera e incorruptible del mundo superior, indica la condición débil, miserable y precaria del mundo inferior[124]. Quizás aquí sugiera Jn también la muerte, inherente a la condición humana, por la que Jesús va a salvar al mundo (cf. 6,51).

Calificando de esta manera al Logos, Jn contradice la tendencia a prestar al Logos una simple apariencia humana[125], descartando todo docetismo[126]; del mismo modo el verbo «hacerse» se opone a toda reducción que quisiera reducir la humanidad del Logos a una apariencia y su existencia en la tierra a la de un Dios que se mostrase en este mundo bajo las facciones de un hombre. El Logos se hace «un hombre», pero sigue siendo plenamente el Logos. No «asumió» la carne como cuando se pone uno vestido. Se hizo carne. El sujeto que se expresa es el mismo. Sin embargo, queda afectado por un cambio real: no ya ciertamente en la esencia de su divinidad, sino en la relación que tiene con sus criaturas. Ya presente y activo en la creación que es obra suya, se hace presente de una manera que lo convierte en hombre entre los hombres, con una figura determinada. Como dice san Jerónimo, «el Verbo se hizo carne, sin dejar por ello de ser lo que antes era»[127].

Al describir dos estados sucesivos, Jn no opone el de la gloria celestial al del rebajamiento, como lo hace Pablo[128]; muestra que la «condición humana» del Logos «simboliza» *(es y no es)* su condición divina. La doctrina de las dos naturalezas, divina y humana, de Jesucristo no se afirma aquí de forma explícita, pero el pensamiento griego sabrá descubrirla legítimamente.

El Logos se hizo *un* hombre. Está por entero en ese hombre particular que se llama Jesús de Nazaret; por otra parte, el relato de su vida no conoce el título Logos, que es sustituido por el de Hijo. Tal es la paradoja esencial de Jn[129]. Con frecuencia en el evangelio, el Revelador es considerado con toda naturalidad como un hombre entre

123. Fuera del capítulo 6 en donde aparece hasta ocho veces, la palabra *sarx* sólo se encuentra en 3,6; 8,15; 17,2.

124. Cf. Is 40,6; Jer 17,5; Gén 6,3; Sal 56,5; 78,39.

125. Contra la cual lucha 1 Jn 2,22; 4,2s; 5,1.5s.

126. El docetismo es una herejía cristiana según la cual Jesucristo no tiene más que la «apariencia» de la carne.

127. Jerónimo, *Ad Jovinianum* II, 29 (PL 23,326).

128. Flp 2,6-11; cf. Rom 1,3; Gál 4,4.

129. Esto ha llevado en ocasiones a algunas interpretaciones falsas.

los demás: «Este hombre me ha dicho todo lo que he hecho», declara la samaritana; «este hombre habla de forma sorprendente», dicen los judíos; «este hombre parece no observar la ley», hasta el majestuoso «He aquí el hombre». Piensan que conocen a su padre y a su madre; y, como es un hombre, se escandalizan de su pretensión de hacerse Dios: «Tú, un hombre, te haces Dios»[130]. Ese es el hombre al que no pueden soportar.

Sin embargo, a ese hombre es al que los cristianos han prestado su fe, ya que han reconocido en él al Logos de Dios, superando así el aparente escándalo. Como demuestran las epifanías mitológicas[131], se esperaba de Dios que, si hacía alguna vez irrupción en el mundo, sería de una manera «divina». ¡Que la divinidad se rodee de lo maravilloso para suscitar así lo *tremendum!* O también, ¡que tome solamente una apariencia humana, disfrazándose con alguna forma terrena! ¡Pero que Dios siga siendo Dios, aun cuando se aparezca a los ojos de los humanos! Por ejemplo, que Zeus se aparezca en forma humana *(en anthrốpou morphế),* pero no como tal hombre. El hombre primoridial (el *Urmensch)* con que soñaban los intelectuales gnósticos no lleva *su* cuerpo ni *su* carne, sino que lleva en sí *el* cuerpo, *la* carne.

Para Jn, como para la tradición bíblica, la «materia» es obra del creador: «Dios vio que todo aquello era muy bueno». Por eso la carne no es, a pesar de las tendencias gnósticas de tal o cual crítico[132], el obstáculo o la pantalla de la que el conocimiento de nuestro origen divino debería liberarnos; es la condición humana que el Logos hizo suya, la misma que hace que transparezca la gloria del Logos. Para hacerse hijo de Dios, el hombre no tiene que despreciar su condición carnal, sino que ha de recoger al Logos en el hombre Jesús.

El hecho de la encarnación es un misterio que desconcierta profundamente a todo hombre religioso y que es difícil de aceptar por aquel que se ha formado en un monoteísmo intransigente. En la medida en que el Logos encarnado se encuentra yuxtapuesto al Dios invisible, ha sido desde siempre una piedra de escándalo, y esto a pesar de la tradición sapiencial que iba preparando a los creyentes para un desdoblamiento de Dios en la Sabiduría. ¿Qué ocurrirá entonces ahora, cuando nuestras miradas que acechan los espacios siderales, tienen que fijarse en un pequeño niño?

130. Jn 10,33.

131. Con R. Bultmann, *o.c.,* 46, n.2, siguiendo a Kierkegaard, *Miettes philosophiques,* 1947, cap. IV y V.

132. E. Käsemann, para quien el Logos es un dios que se pasea por la tierra, aureolado de gloria: Jn concibe la venida de Cristo según «un docetismo ingenuo»: *El testamento de Jesús,* Sígueme, Salamanca 1983, 39ss.

Sin embargo, este escándalo podría parcialmente superarse —el misterio seguirá estando siempre fuera de nuestro alcance—, si no se tuviera una falsa comprensión de Dios. Dios, el totalmente Otro, no es un ser aislado o encerrado en su transcendencia soberana; es el Dios de la alianza, el que se expresa y se comunica por su Palabra que ilumina el universo de los hombres. Para revelar perfectamente quién es y qué experiencia están llamados los hombres a vivir por él, el Logos se hace un hombre que habla nuestro lenguaje. Si el Logos (y no Dios Padre) toma figura humana, es para hacer participar a los hombres de su ser propio y de este modo manifestar lo que un hombre auténtico está llamado a ser por el proyecto de Dios. En la historia de Dios que se revela, la encarnación viene a coronar a la creación; al crear, el Logos joánico pone en movimiento un proceso que desemboca en la encarnación. Recordemos: no se trata todavía de llegar a un término, puesto que el evangelio habrá de manifestar todavía la gloria última de Jesús, que será su exaltación.

y permaneció *(eskḗnōsen)* entre nosotros

La paradoja anterior continúa con una frase muy sobria que ilumina el modo de existencia del Logos encarnado. El término griego *eskēnōsen*[133] significa «plantar su tienda» y podría evocar la utilización pasajera de la tienda, por ejemplo, en la fiesta de los tabernáculos[134], para sugerir que el Logos no habría permanecido en la tierra más que por un momento, hasta su exaltación en la cruz. Sin embargo, esta lectura no agota todo el sentido del texto: se trata de un «permanecer»[135] que alude a la presencia de YHWH en el santuario portátil que acompañaba a los hebreos durante su marcha por el desierto[136]. La tradición sapiencial había precisado que la Sabiduría había establecido su morada (su *shekinah*) en medio de su pueblo[137]. Probablemente el verbo *eskḗnōsen* alude a la *shekinah* por la correspondencia de las tres con-

133. *Eskḗnōsen* es un aoristo complexivo (cf. Blass-Debrunner, *Grammatik des nt. chen Griechisch*, Göttingen 1954, art. 322, n. 1).

134. Cf. Jn 7,37. Sobre la fiesta de las tiendas cf. Lev 23,34-36; Núm 29,12-38; Dt 16,13-15; Esd 3,4; Zac 14,16.

135. Cf. Ex 25,8s; 29,45; Lev 26,11.

136. Ex 25,22; 33,7-11; Núm 1,1; 17-19.

137. Por ejemplo, Eclo 24,7-10.

sonantes ŠKN[138]. De esta manera el Logos cumple lo que prefiguraba la Sabiduría; pero su itinerario es diferente. El Logos se hace presente a los hombres no por la mediación de la Ley (Eclo 24,23), sino por la de una carne viva, sometida ciertamente a la muerte, pero capaz por el Espíritu de una irradiación universal.

Pues bien, esta morada no se fijó en «Israel», como en el caso de la Sabiduría, sino «entre nosotros». Con este «nosotros» se puede pensar en los hombres en general, ya que el Logos ilumina «a todo hombre»; otros prefieren ver aquí a los creyentes o bien a los testigos de los que se habla en el estiquio siguiente: «vimos su gloria». Sin embargo, la orientación universalista del prólogo invita a ver en ese «entre nosotros» a la humanidad en general, ya que el Logos se hizo hombre entre los hombres.

y vimos su gloria

Por ese «nosotros» que atestiguan haber visto la gloria del Logos se hacen oír los testigos de la vida de Jesús de Nazaret, aquellos que reconocieron su gloria divina en las obras que realizó. Esos son los testigos de que habla la epístola de Juan:

> Lo que era desde el principio,
> lo que oímos,
> lo que vimos con nuestro ojos,
> lo que contemplamos,
> lo que nuestras manos tocaron
> a propósito de la palabra de la vida (1 Jn 1,1).

Verdaderamente, los primeros discípulos, a través de las palabras y de los actos de Jesús de Nazaret, reconocieron la gloria del Logos, tal como lo mostrará el evangelista al narrar los «signos» (2,11). El prólogo se convierte aquí propiamente en una confesión de fe. El «ver», en el sentido propio del verbo griego *theásthai,* designa «la mirada que contempla su objeto»[139], como si por medio de la fe se profundizase en la realidad.

138. En relación con el verbo *chᵃkᵃn* («habitar», «residir»), los antiguos rabinos solían designar con la palabra *chᵉkⁱnah* a Dios mismo, término que podría traducirse por «presencia» (cf. Ex 25,8; Núm 9,18). Es clara la alusión a Eclo 24,8.10.

139. Cf. C. Traets, *Voir Jésus et le Père en lui selon l'évangile de Jean,* Roma 1967, 43. En el cuarto evangelio, el verbo «ver» va asociado ordinariamente al tema de la «fe»; por ejemplo, a propósito de la reanimación de Lázaro: «Habiendo visto lo que había hecho, creyeron en él» (11,45).

Si el «nosotros» designa a los primeros testigos de Jesucristo, se plantea una cuestión: ¿en qué reciben esos testigos más que los que acogieron al Logos iluminador? (1,12s). La gloria que vieron en el Logos encarnado ¿consistirá solamente en la irradiación del Logos, esa irradiación de que gozarán «todos los que lo acogieron»? Inmediatamente se precisarán más las cosas, en el segundo miembro de la estrofa: la gloria del Hijo único, enviado de junto al Padre, se expresa en la revelación de que Jesús es el Hijo de Dios.

La gloria del Logos

Jn señala el origen y la irradiación de esa gloria que contemplaron los testigos privilegiados.

La gloria de Dios, según el Antiguo Testamento, es Dios mismo en cuanto que se hace presente, santo, majestuoso, poderoso; es Dios en epifanía[140]. Esta manifestación se había impuesto a Israel a través de las hazañas de YHWH viniendo en ayuda de su pueblo; también se había expresado en el esplendor de la creación o en las visiones de los profetas. Pues bien, con Jn, la gloria divina se concentra en el hombre Jesús; irradia de él, es «su» gloria.

Para captar el sentido que toma aquí el término *doxa,* conviene referirse a los tres únicos textos que en el cuarto evangelio hablan de «ver la gloria» de Cristo. En 12,39-41, Jn opone a la actitud fiel del profeta Isaías que «tuvo la visión (espiritual) de su gloria» el comportamiento de los judíos, que no la reconocieron a través de los «signos» que había realizado Jesús y que les invitaban a creer en él (20,31). En 11,40 Jesús le dice a Marta que «verá la gloria de Dios», no ya solamente por el milagro como tal, sino porque ese signo anuncia la glorificación de Cristo[141]. Finalmente, desde el comienzo de su ministerio en el signo de Caná, Jesús manifestó su «gloria» a los discípulos, de forma que la vida pública de Jesús de Nazaret queda enmarcada precisamente por estos dos signos: el vino de Caná y la reanimación de Lázaro. Por decirlo brevemente, los signos realizados por Jesús simbolizan su gloria, o también, por los signos es como toma cuerpo la gloria del Logos.

El prólogo declara, generalizando, que los creyentes «vieron su gloria». El cuarto evangelio no referirá el episodio puntual de la transfiguración, común a los sinópticos (Lc 9,32), pero podría decirse que

140. Cf. D. Mollat, *Vocabulario de teología bíblica, o.c.* 314-318.

141. Cf. Jn 11,4: «Esta enfermedad es para la gloria de Dios, para que el Hijo de Dios sea glorificado en ella» (cf. 12,28; 13,31s; 14,13).

entiende esta visión en cada momento de la vida terrena de Jesús. El estiquio siguiente especifica en qué consiste la gloria del Logos.

gloria de Hijo único (enviado) de junto al Padre

El texto griego presenta algunas dificultades: *dóxan hōs monogenoûs parà patrós*. La partícula *hōs* no enuncia una comparación («*como* la que un hijo único tiene de su padre»), ya que el substantivo *monogenoûs* debería en ese caso estar determinado por un artículo[142]; en este caso sirve para indicar el fundamento de la afirmación y podemos traducirla por «en calidad de»[143]. Permite entonces matizar el genitivo que hubiera podido ser más inmediato. De ahí nuestra traducción: «gloria *de* Hijo único». Como Hijo único de Dios es como el Logos irradia su gloria.

La otra dificultad se refiere a la expresión *parà patrós*. Con todo rigor, la proveniencia del Padre (*pará* con genitivo) podría calificar al término *dóxan:* «la gloria que el Hijo (tiene) de su Padre». Pero este pensamiento, que conviene perfectamente en el contexto de 5,41-44 y 17,22, resulta ajeno al prólogo; y la construcción de la frase, que entorpecería entonces el *hōs monogenoûs,* sería realmente difícil de admitir; por eso nos parece que conviene vincular *momogenoûs* a *parà patrós*.

La palabra *monogenoûs* puede, según la etimología adoptada, significar dos cosas. O bien «Hijo único», para subrayar que el título de Hijo *(hyiós)* pertenece exclusivamente al Logos encarnado, mientras que los creyentes son llamados «criaturas de Dios» (1,12: *tékna Theoû*); de hecho, él es único en su «género» *(génos)* y el «solo» *(mónos)* en su especie. O bien, según una etimología más verosímil, la palabra se deriva del verbo *gínomai,* que dice una referencia al origen: ese Unico es ciertamente el engendrado del Padre[144], y por tanto es la gloria del Padre.

Conviene advertir la modificación del vocabulario, correspondiendo al cambio debido a la encarnación del Logos. En adelante, aun cuando vuelva a aparecer la palabra *Theós* (1,18), Dios (*hò théos* en 1,1c) es designado por el término de «Padre», que manifiesta una

142. Así en Jn 15,6; Mt 17,2; 18,3...

143. Como en Mc 1,22; Rom 1,21; 1 Pe 2,2; Ap 5,6.

144. Cf. I. de la Potterie, *La verité dans saint Jean,* 2 vols., Roma 1977, I, 181-191, citando y discutiendo a D. Moody, en JBL 72 (1953) 213-219.

nueva inteligencia de su misterio. Correlativamente, el término *Lógos* cede lugar al de «Hijo», título que dominará en todo el evangelio: el Logos se ha convertido en «el Hijo», manifestando así su «personalidad» propia. Por eso, en esta primera mención, el término queda precisado (y recubierto) por el de *monogenés*. Este último no aparece, fuera del prólogo (1,14.18), más que en 3,16, en donde se dice que en virtud de su amor al mundo «Dios envió a su Hijo único».

Así pues, decir del Hijo único que viene «de junto al Padre» es decir ciertamente que el Logos encarnado es aquel que desde siempre «estaba junto a Dios» (1,1) y por tanto que proviene de él. Sin embargo, es dudoso que pueda leerse en este texto, a pesar de que así lo hacen muchos Padres griegos, la «generación eterna» del Hijo[145]; se trata de su misión, la que Jesús proclamará más tarde cuando diga: «Yo he salido del Padre»[146]. Esta es la interpretación de santo Tomás[147], que distingue además entre la gloria del Hijo único y la de los ángeles o de Moisés.

De esta forma la gloria del Logos hecho hombre no se define simplemente por los «signos» en los que toma cuerpo; está profundamente caracterizada por la gloria de Dios, la que Jesús tenía al lado del Padre «antes de que el mundo fuera» (17,5). El Padre envió a su Hijo único para que en él irradie su propia gloria. Cuál va a ser la irradiación de esta gloria es lo que el texto indica a continuación con la aposición siguiente:

lleno de la gracia de la verdad

También aquí el griego plantea una dificultad. El término *plḗrēs* (=lleno) es indeclinable; puesto que, en virtud del contexto del prólogo, no puede referirse al Padre, se refiere o bien al «Hijo único» (o al Logos sobreentendido), o bien a «gloria». Si vinculamos el adjetivo «lleno» a la palabra «gloria» que precede, se expresaría muy bien la idea fundamental: la gloria del Logos se manifiesta en el don que hace a los hombres de la verdad; pero habría que saltarse las cinco palabras intermedias, lo cual supone un atrevimiento estilístico poco aceptable. Por eso, con la mayor parte de los críticos, es preferible decir que es

145. Orígenes, *GCS* 4,490,20s, con las distinciones que se siguieron; cf. R. Schnackenburg, *El evangelio de Juan, o.c.* I, 280s.
146. Jn 16,27; cf. 6,46; 7,29; 9,16.33; 17,8.
147. Sto. Tomás, *Super evangelium S. Joannis lectura,* Torino 1952, n.° 184.

el mismo Hijo único (o también, sobreentendido, el Logos) el que está «lleno».

Según el uso corriente, para indicar la cualidad inherente a una persona, un don concedido especialmente a alguien, de forma sobreabundante, se dice que ese individuo está lleno de fe, de gracia, de sabiduría, de Espíritu santo[148]. Si, por definición, la gloria (en hebreo, *kabod* «peso y riqueza») es desbordante, es porque el Logos puede manifestar la «riqueza» de que está «lleno». Ese es el don que puede conceder a los hombres.

Literalmente, según el griego, el Logos está «lleno de gracia y de verdad» *(plḗrēs cháritos kaì alētheías)*. ¿Estos dos substantivos dicen dos realidades o una sola?[149]. En el Nuevo Testamento ocurre ciertamente que el segundo substantivo es a veces sinónimo del primero, por ejemplo «la gracia y el don» (Rom 5,15.17), pero ordinariamente las dos nociones son distintas y forman una «endíadis», en la que el substantivo segundo precisa al primero: «la gracia y el apostolado» significa «la gracia de ser apóstol» (Rom 1,5), «la gracia y la participación en un servicio» significa «la gracia de participar en ese servicio» (2 Cor 8,4), etc. En el prólogo, puesto que el segundo substantivo no puede ser declarado sinónimo del primero, es posible que «verdad» indique la naturaleza de la «gracia» anunciada.

Con frecuencia esta expresión es comparada por los críticos con la del texto del Exodo en el que Dios se revela a Moisés: *rab hèsèd wᵉ 'émèth* = «rico en misericordia y en verdad (o fidelidad)» (Ex 34,6). En este caso, la *cháris* de 1,14 equivaldría al amor misericordioso, y la *alḗtheia* a la fidelidad. El texto del prólogo significaría entonces que el «Logos está lleno de amor misericordioso y de fidelidad»[150]. Pero, por muy evocadora que sea, esta relación tropieza con graves dificultades. El texto griego del Exodo traduce el hebreo no por *cháris kaì alḗtheia,* sino por *polyeleós kaì alēthinós;* ordinariamente los Setenta traducen la expresión hebrea *rab hèsèd wᵉ 'émèth* por *eleòs kaì alḗtheia* (Jos 2,14; Sal 85,11); finalmente *cháris* traduce habitualmente, no ya la palabra hebrea *hèsèd,* sino *hēn*[151] (que connota la idea de inclinarse favorablemente hacia alguien).

Por otra parte, el griego *cháris* no tiene necesariamente el sentido subjetivo de «amor, bondad misericordiosa»; puede tener también el

148. Lc 4,1; Hech 6,3.5.8; 7,55. En sobreabundancia: cf. Sal 5,8; 51,3; 69,14.17; 106,45.

149. Adoptamos la hipótesis de I. de la Potterie, *o.c.* 117-241 (sobre todo 139-141).

150. Así M. E. Boismard, *Prólogo, o.c.,* 89-95.

151. Excepto en los textos tardíos de los Setenta: cf. C. H. Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio,* Madrid 1978, 274; R. Schnackenburg, *o.c.* I, 288.

sentido objetivo de «favor, gracia»; lo tomamos aquí en este último sentido: «don concedido, señal de favor» (cf. Rom 5,15). En cuanto al término *alḗtheia*, puede ciertamente tener como el hebreo *'éméth* el sentido subjetivo de «sinceridad, rectitud, fidelidad» (excepto en Jn, en donde no lo tiene nunca), pero puede tener también el sentido objetivo de «verdad»[152]. En el v. 14, en virtud de la relación establecida con la Ley en 1,17 (sentido objetivo), es más normal que el término tenga el sentido objetivo de «verdad».

Así pues, ¿de qué está «lleno» Jesús? De la verdad, es decir, del conocimiento de Dios. Tal es el «don» que puede conceder: comunicar la verdad del Padre, decir «al Padre».

En el punto de partida de esta estrofa se encuentra el hecho de que el Logos tomó figura y condición de hombre bajo los aspectos de la carne que todos conocían, una carne que no es simplemente opaca, sino que puede también en adelante revelar al Logos. La revelación se expresaba ya por la presencia luminosa del Logos *ásarkos* ante la creación entera, pero en adelante se expresa a través del lenguaje y en la existencia de un hombre entre los demás: este fenómeno de concentración en un hombre va a permitir a la revelación de Dios formularse directamente de manera inteligible y abrir a todos la puerta a una comunión definitiva con él.

Esta nueva etapa no suplanta a la anterior. El Logos sigue expresándose a través de la creación de la que es autor y gracias al testimonio que rinde de la Luz; son numerosos los que pueden acogerlo y hacerse así hijos de Dios. Sin embargo, en adelante la revelación se concentra también y sobre todo en el que va a ser designado por su propio nombre: Jesucristo (v. 17).

En relación con la revelación del Logos, luz de vida, lo que es nuevo es la revelación de su gloria de Hijo de Dios. La gloria del Logos se manifiesta en que los hombres reconocen en él al Hijo único del Padre y entran por él en unión con el mismo Padre. En adelante, un hombre va a ser el rostro mismo de Dios: «El que me ve, dice Jesús, ve al Padre» (14,9).

6.ª Estrofa

Jesucristo ha revelado al Dios invisible

La última estrofa del prólogo poético va estrechamente unida a la anterior. Hay numerosas palabras-gancho que la relacionan con el v. 14 central:

152. Cf. Mal 2,6; Dan 10,21; Sab 3,9.

— «plenitud» *(plḗrōma)* recuerda a «lleno» (plḗrēs), referido al Logos;
— el «nosotros» de los primeros discípulos es sustituido por el «todos nosotros»;
— «gracia» queda reforzado con «gracia por gracia»;
— la expresión «gracia de la verdad» se encuentra en 1,17;
— el *Monogène* en relación con la gloria del Padre reaparece en 1,18;

Pero hay otros elementos nuevos que caracterizan a esta estrofa:
— la Ley es dada por Moisés y la gracia de la verdad por Jesucristo;
— Jesucristo es el nombre del Logos hecho carne.

Además, en esta estrofa con aires de final confluyen los datos principales revelados en el prólogo. Una vez que la historia del Logos ha alcanzado su punto culminante, el poema —para terminar— remite al primer versículo y simultáneamente introduce al evangelio entero que va a referir la historia de Jesús de Nazaret. Lo que puede sorprender es una nueva mención de Juan el testigo, situada inmediatamente después de la confesión de fe de 1,14.

El testimonio de Juan

15 Juan le da testimonio y grita: «Era él de quien dije: 'El que viene tras de mí está por encima de mí, porque era antes de mí'».

Se piensa de ordinario que aquí, como en 1,6-8, la mención del testigo Juan interrumpe el movimiento del poema y que habría que explicarla por un añadido posterior[153]. Se insiste en la intención anti-Bautista del pasaje: situando a Juan por debajo de Cristo, el texto aludiría a ciertos discípulos que, en el siglo I, consideraban al Bautista superior a Jesús: ¿acaso no era Juan, según el mismo Jesús, el mayor de los hijos de los hombres (cf. Mt 11,9-11)? No hay que excluir una orientación polémica en la presentación de Juan en el capítulo 1, pero en el prólogo poético parece estar fuera de propósito. Es verdad que el texto subrayó en 1,8 que Juan no era la luz, pero al mismo tiempo ensalzaba al testigo de la luz a la dignidad de un «enviado de Dios» que domina los siglos; y si en 1,15 Juan atestigua la superioridad misteriosa de Jesucristo, lo hace también representando este papel eminente.

153. Así los críticos en su mayoría.

A nuestro juicio, este versículo puede muy bien justificarse en este lugar de la secuencia del prólogo. Juan, cuya misión relativa a la Luz se afirmó en la primera parte, da ahora su testimonio sobre el Logos encarnado; viene a garantizar la afirmación inaudita de los discípulos que contemplaron en un hombre la gloria del Hijo único de Dios (1,14c). Sí, Aquel que se presentó en la carne y cuya existencia se inscribió en el tiempo de este mundo, está por encima del mismo Juan. La preeminencia de Jesucristo basada en su preexistencia: tal es el contenido del testimonio referido.

Jesucristo está «por encima» de Juan. La preposición *emprosthèn* puede tener dos sentidos: temporal o espacial. Muchas veces los traductores conservan el primero: «él era antes que yo», «me ha precedido»; pero eso es poner en labios de Juan una tautología, ya que va a decir enseguida: «era antes de mí». Por eso preferimos el aspecto espacial, que conduce fácilmente a un sentido cualitativo de superioridad: «está por encima de mí».

Este sentido de preeminencia se ve confirmado por el prólogo histórico. Al anunciar en este versículo del prólogo poético: «Era él de quien dije...», Juan se refiere a una frase pronunciada durante la segunda jornada de su testimonio, cuando después de reconocer en Jesús al Cordero de Dios, proclamó:

> Es aquel de quien yo dije: «Detrás de mí viene un hombre que está por encima de mí, porque era antes de mí» (1,30).

Pues bien, esta palabra, a su vez, remite a lo que Juan había dicho el día anterior, al hablar del «que viene detrás de mí» (1,27). Antes de encontrarse con él, Juan conocía la superioridad de Aquel que iba a venir, se sentía indigno de ser su esclavo. Después de haber reconocido al Mesías, puede señalar el motivo de su preeminencia: «porque era antes de mí». Si en este pasaje, como veremos, la anterioridad no significa necesariamente la «preexistencia» de Jesucristo, en el prólogo poético se afirma plenamente esta preexistencia.

«Era antes de mí»: de este modo el ser de carne se vincula al misterio del Logos que era al principio (1,1). Teniendo en cuenta el tiempo de los verbos, Juan aquí no es solamente un testigo que habla en un momento determinado de la historia, poniendo un acto que habría pasado ya para siempre. Su testimonio es introducido por un verbo en presente: «Juan le da testimonio», y un perfecto-presente indica el valor de anuncio profético: «exclama *(kékragen)*,[154]. Además, mientras

154. *Kékragen*, perfecto-presente, significa una acción que comenzó en el tiempo y que dura todavía. El mismo verbo *krazō* se emplea en aoristo para indicar una proclamación puntual de Jesús (7,28.37; 12,44).

que la coyuntura del relato en el capítulo 1 es puntual: «*Es* él de quien dije», en este versículo leemos: «*Era* él de quien dije». Puesto que este imperfecto se refiere a un ser del pasado, la palabra de Juan se sitúa *después* de la vida terrena de Jesús. Como si Juan siguiera atestiguando, esta palabra viene a garantizar, a propósito de Jesucristo, una realidad que ha de reconocerse siempre de nuevo. Así, el alcance de la afirmación es supratemporal. ¿No es algo del mismo orden que lo que habíamos vislumbrado en la mención del testimonio de Juan en 1, 6-8 sobre la luz derramada sobre el mundo, a saber, que dominaba los siglos? Juan, personaje histórico e inspirado, tiene aquí la función de afirmar y de confirmar a todos que ese hombre «entre nosotros» (1,14) era ciertamente el Logos del que se hizo mención a comienzos del prólogo. Un papel admirable, que introduce la confesión de «todos nosotros», los que hemos recibido de su plenitud.

La comunidad confiesa su fe

> 16 **Sí, de su plenitud hemos recibido todos: gracia por** *(antí)* **gracia;**
> 17 **pues la Ley fue dada por Moisés, la gracia de la verdad fue por Jesucristo.**

Después de Juan vienen a manifestarse también los creyentes, no ya solamente los primeros testigos de la vida de Jesús de Nazaret, sino la comunidad de discípulos que se han multiplicado: esto es lo que significa «todos». Al comienzo de la frase se encuentra un *hóti,* que normalmente indica una relación causal; detrás del testimonio de Juan enunciado en el v. 15, el autor, recogiendo algunos términos del v. 14, quiere afirmar solemnemente la experiencia de todos los creyentes. Esta está en conformidad con lo que los testigos oculares declararon del Logos hecho hombre, a saber, que estaba «lleno» del don de la verdad. Por eso creemos posible traducir *hóti* por un «Sí» solemne.

¿Qué es lo que experimentaron esos creyentes? «Recibieron» algo: es lo que se dice con el verbo *lambánō,* utilizado a propósito de los que «acogieron» al Logos (1,12). En nuestra lengua es preferible traducir aquí «recibido», debido a la expresión «de *(ek)* su plenitud»: todos participamos de la plenitud de gracia propia del Unigénito de

Dios. La palabra *plērōma* recuerda expresamente la sobreabundancia que subrayaba el adjetivo *plērēs* en el v. 14.

De esta plenitud recibimos «gracia por gracia». Este giro exige una explicación. La preposición *antí* indica cierta relación entre dos entidades. Según el sentido más clásico, se trataría de una sustitución: «en lugar de» o «en vez de». Habría que comprender entonces que una primera gracia quedó sustituida por otra gracia, definitiva. Dudando en ver aquí una oposición en sentido fuerte, algunos críticos han asimilado *antí* a *epí* (= «sobre»): habría entonces una acumulación de gracias; por eso traducen: «gracia sobre gracia»; pero el fundamento gramatical es insuficiente[155].

En todo caso, la gracia comunicada a los creyentes se sitúa en relación con otra gracia. Según los Padres griegos, estas dos gracias corresponderían a las dos economías de la salvación: la antigua, que consiste en la ley, y la nueva que viene de Jesucristo, como se indicará en el v. 17[156]. Muy bien. Pero, al asimilar sin más —sobre la base del v. 17— la primera gracia a la ley judía, se corre el riesgo de estrechar el horizonte del prólogo; por esta razón creemos que el autor ha empleado una fórmula vaga, que puede traducirse «gracia por gracia». De hecho, la primera gracia es la de la venida universal del Logos no encarnado; la segunda es el don pleno de la verdad por Jesucristo, el Logos encarnado. De esta manera se pone de manifiesto la continuidad de la historia de Dios con los hombres, lo cual equivale a una sucesión de gracias: primero, la gracia derramada por el Logos, su revelación desde el principio en la creación y en la historia; luego, la gracia de la Verdad manifestada en plenitud por el Hijo único. El v. 17 intenta situar estas gracias una respecto a la otra.

La precisión que ofrece el v. 17a supone una especie de reducción respecto a la primera parte del prólogo, que englobaba al pueblo judío en una visión universal de la humanidad, iluminada por el Logos. Es que, al tomar figura el Logos en un pueblo determinado, la revelación de Dios a ese pueblo a lo largo de la historia anterior ha de ser tenida expresamente en cuenta. He aquí cómo se lleva a cabo el paso de la luz que ilumina a todos los hombres a la Ley de Moisés.

155. R. Bultmann, *o.c.*, 53, n. 1. Cf. I. de la Potterie, *o.c.*, 142-150. Todavía es menos aceptable la opinión de J. M. Bover, en Bib 6 (1925) 454-460, recogida por P. Joüon (RSR 22 [1932] 206): «la gracia del cristiano que corresponde a la gracia de Cristo».

156. Agustín comprende dos gracias cristianas, la gracia de la fe en este mundo y la vida eterna en la gloria (*In Joh.* III, 9 = *Oeuvres*, 229).

Las dos proposiciones del v. 17 están construidas según un paralelismo[157], que significa a la vez correspondencia y superación. Este paralelismo se ve claramente si exponemos así el texto:

La Ley	de la Verdad
fue dada	la gracia fue
por Moisés	por Jesucristo

Moisés y Jesucristo están evidentemente en paralelo. A la Ley le corresponde, no ya la «gracia», sino la «Verdad», de manera que puede verse una equivalencia entre el verbo *edóthē* (fue dada) y «la gracia (= el don) fue». Al don de la Ley corresponde el don *(cháris)* de la Verdad en Jesucristo. Entre los dos miembros de la frase no hay oposición, sino progreso, y ese progreso no va de la Ley a la gracia (como pensaron los Padres griegos), sino de la Ley a la Verdad. Esta Verdad desborda a la Ley, que no es más que su manifestación incompleta; revela plenamente lo que el Dios de la alianza había querido comunicar a Israel desde su elección[158].

Así pues, todo intento de oponer aquí formalmente el Nuevo Testamento al Antiguo está abocado al fracaso. Para Jn, la Ley es ya un don de Dios (como sugiere el pasivo *edóthē*), una gracia que se derrama por el mundo entero (Eclo 24,23s). Por otra parte, Jn muestra la profundidad sin igual de la Verdad revelada por Jesucristo. En el cuarto evangelio, Jesús mantendrá —de otra manera— esta distinción, reservando la palabra «Ley» para la Ley de Moisés y prefiriendo la palabra «mandamiento» *(entolḗ)* para señalar su propia relación de fidelidad con el Padre y la de sus discípulos con él mismo[159].

Es interesante el uso del verbo *egéneto* para indicar la «llegada» de la gracia de la verdad. La llegada de la Verdad, en la persona de Jesucristo, se anuncia con la misma expresión que la llegada del Logos en la carne (1,14).

Para concluir la lectura de estos dos versículos, recordemos cuál es el progreso que realizó Jesucristo. No puede consistir en el don de la filiación como tal, ya que según los vv. 12-13 esta gracia se concedió a los que habían acogido la luz del Logos, que actuaba desde el comienzo del mundo. La novedad está en que, en Jesucristo y por Jesucristo, el Hijo único, Dios se revela como Padre en el sentido joánico: esto es lo que se nos dice en el último versículo del prólogo.

157 Un paralelismo sintético y progresivo (cf 1 Jn 2,13s) Cf *DBS* 5 (1967) 66s

158. La Verdad y la Ley están ya puestas en relación en Sal 119,86 142

159 *Nomos* = Ley de Moises Jn 8,17, 10,34, 15,25, 19,7 *Entolḗ* = relación con el Padre Jn 10,18, 12,49s, 14,31; 15,10, relación con los discípulos Jn 13,34, 14,15 21, 15,10 12

Jesucristo dice a Dios Padre

**18 A Dios nadie lo ha visto jamás;
el Hijo único, Dios que está hacia el seno del Padre,
ése lo ha contado.**

En el momento de cerrar su poema, Jn se remonta en un impulso vertical hacia Aquel junto al cual estaba el Logos: Dios, en el sentido absoluto por así decirlo. Aun declarando que el Hijo único de Dios, igualmente Dios, es el mediador de la revelación, marca la distancia que existe entre el Padre y el Hijo único, recordando al mismo tiempo su perfecta comunión.

Este versículo constituye una unidad literaria. En efecto, la palabra «Dios» situada al principio y en acusativo dirige todo el conjunto, es decir, no solamente la afirmación de que nadie ha visto nunca a Dios, sino también la de que el Hijo «lo ha contado»[160]. Si esto es así, el versículo presenta una oposición literaria entre el «ver» y el «contar», que podría formularse en una frase bien distribuida:

> A Dios, *ciertamente,* nadie lo ha visto jamás, *pero* el Hijo único lo ha contado.

En una situación sin salida ha intervenido el Hijo único; sólo él podía hacerlo porque es, de hecho, él mismo Dios[161] y «está» íntimamente unido al Padre. Dentro de este pequeño desarrollo notemos que —como en 1,14— la palabra «Dios» está sustituida por la de «Padre»; notemos sobre todo la dialéctica «ver/contar». Para entender su sentido, examinemos los tres datos fundamentales del pasaje: ver a Dios, la mediación del Hijo único, contar a Dios.

160 Puesto al comienzo de la frase como *casus pendens,* la palabra «Dios» (en acusativo) gobierna los dos miembros de la proposición, sin que el griego juzgue indispensable recordarlo por un pronombre, en español, por el contrario, se necesita el pronombre para los dos verbos «ver» y «contar»

161 Los manuscritos ofrecen varias lecciones a) el Unigénito Dios, b) el Unigénito hijo, c) el Unigénito La lección última carece de fundamento, ya que sólo la atestiguan algunos Padres de la Iglesia, sin duda con vistas a hacer la afirmación menos difícil La segunda está bien atestiguada y está en conformidad con el uso joánico (cf 3,16 18, 1 Jn 4,9), pero parece ser más bien una suavización sospechosa de la lección primera, la mejor atestiguada

Ver a Dios: tal es el deseo más profundo del creyente según la Biblia. Pero, salvo excepciones, ese deseo tiene que esperar hasta el cielo para realizarse. Por eso, a lo largo de los siglos, se ha traspuesto al culto el encuentro experimental con Dios. En el Templo, donde estaba su gloria presente, se podía calmar simbólicamente el deseo de acceder al Señor. Porque, en la expresión «ver a Dios», no se trata de una contemplación puramente intelectual, sino de una experiencia, de un cara a cara con el Dios vivo[162]. Sin embargo, nuestro texto no se refiere al encuentro cultual, de tipo simbólico: la expresión «ver a Dios» se refiere a la realidad inmediata.

De la imposibilidad de ver a Dios

Dos tradiciones bíblicas señalan por qué no puede el hombre ver a Dios. Según la más extendida, esa imposibilidad se debe al carácter pecador del hombre: el no-santo no puede acceder al santo, so pena de morir. Al ver al Señor, el profeta Isaías exclama:

> ¡Ay de mí! ¡Estoy perdido! ¡Porque soy un hombre de labios impuros y habito en medio de un pueblo de labios impuros, y mis ojos han visto al Rey, YHWH de los ejércitos! (Is 1,5)[163].

Esa había sido la experiencia de Moisés:

> Tú no puedes ver mi rostro, porque el hombre no puede verme y vivir (Ex 33,20).

Otra tradición relaciona directamente esta imposibilidad con la trascendencia absoluta de Dios. Cuando Moisés le pidió a YHWH: «¡Hazme ver tu gloria!», Dios le contestó:

> Te cubriré con mi mano durante mi paso ante ti... Me verás de espalda; ¡pero mi rostro no se puede ver! (Ex 33,22s).

Lo expuso de manera admirable el judío Filón a propósito de la aparición de YHWH a Abrahán: «Salió Dios a su encuentro y le mostró de su naturaleza lo que era capaz de ver aquel que miraba. Por eso se dice, no ya que el sabio vea a Dios, sino que Dios se da a ver al sabio»[164]. Estrictamente hablando, habría que decir no ya que «se ve

162. Gén 32,31; Núm 14,14; Sal 16,8; 63,3; Is 6; 52,8; Mt 5,8; 1 Cor 13,12.
163. Cf. Ex 19,21; Lev 16,2; Núm 4,20; Jue 13,21s.
164. Filón, *De Abrahamo* 8 (*Oeuvres* 20, 27).

a Dios», sino que Dios *se hace ver*. Dios no es un «objeto» que mirar, sino un sujeto que se deja encontrar. Y como los dos compañeros no están en un plan de igualdad, conviene siempre advertir en el lenguaje la prioridad de Dios respecto al hombre.

En este mismo sentido la tradición sapiencial ha repetido sin cansarse que el hombre no puede alcanzar a Dios ni hablar de él:

> ¿Quién lo ha visto para dar cuenta *(ekdiēgḗsetai)* de él? (Eclo 43,31).
> A nadie ha concedido anunciar sus obras. ¿Quién penetrará sus grandezas? (Eclo 18,4).
> Trabajo nos cuesta conjeturar lo que hay en la tierra, y lo que está al alcance de nuestras manos sólo lo encontramos con esfuerzo; pero lo que hay en los cielos, ¿quién lo ha descubierto? (Sab 9,16)[165].

Esta tradición —indiquémoslo— utiliza a propósito de la Sabiduría el verbo *exēgeîsthai,* lo cual confirma la pertenencia del prólogo de Jn a los ambientes sapienciales. El cuarto evangelio hace eco a esta corriente de pensamiento:

> Nadie ha subido al cielo, más que el que ha bajado del cielo (Jn 3,13).

Aquí igualmente, como en 1,5, no se habla de una situación pecadora, sino de la condición de criatura frente a Dios, que es el único que puede revelarse a sí mismo.

Esta convicción podría dar cuenta de una excepción notable, muy antigua, que refería cómo algunos consiguieron ver a Dios sin morir por ello:

> Subió Moisés, así como Aarón, Nadad, Abihú y setenta de los ancianos de Israel; vieron al Dios de Israel: bajo sus pies había como una obra en piedras de zafiro, limpia como el mismo cielo. Y sobre los notables de los hijos de Israel no cayó la mano; contemplaron a Dios, comieron y bebieron (Ex 24,9-11; cf. Jue 13,22).

Es verdad que la Biblia evoca con frecuencia «apariciones» y «visiones» concedidas a los elegidos de la alianza; pero, como dijo Dios a Moisés, él se deja ver «de espaldas», lo cual significa que no se deja captar más que en «símbolos»[166]. Especialmente, el del fuego cuando el episodio de la zarza ardiendo (Ex 3,6) o en el Sinaí:

165. Cf. Sal 106,2; Prov 30,4; Bar 3,29.

166. El «símbolo» designa una realidad *que no es* la realidad de que se trata, y que pertenece a un orden distinto. Es el espíritu del hombre el que realiza el encuentro de estas realidades.

> YHWH os habló de en medio del fuego; oíais el sonido de sus palabras, pero no veíais ninguna forma; ¡sólo una voz! (Dt 4,12).
> No visteis ninguna forma el día en que YHWH os habló, en el Horeb, en medio del fuego (Dt 4,15).

En cuanto a Elías, no fue a través del fuego, sino en una brisa ligera (1 Re 19,33), como conoció la cercanía de Dios. Es siempre de manera mediata como se deja reconocer la majestad divina.

Según otra forma de expresión, un «velo» protege a la divinidad, velo que pudo tomar el aspecto de una «nube», pero que siempre ocultaba lo que sin embargo se iba a revelar. Había un velo puesto ante la cara resplandeciente de Moisés cuando volvía de la tienda de la reunión (Ex 34,33). En efecto, las tinieblas tienen que cubrir la tierra (Is 60,2) hasta el día en que el velo se rasgue definitivamente:

> Rasgará sobre este monte el velo que cubría a todos los pueblos y la tela tejida sobre todas las naciones (Is 25,7).

La cortina del templo que cerraba el acceso al Santo de los santos simbolizaba esta imposibilidad de ver a Dios cara a cara.

La variedad de tradiciones sobre la imposibilidad de ver a Dios se justifica por el hecho de que se trata de dar cuenta de la relación que une al hombre con Dios. Si se acepta el punto de vista del hombre, se dirá que el hombre pecador no puede encontrar al Santo; si se toma el punto de vista de Dios, se dirá que Dios no se deja tomar como un objeto, sino que se da cuando quiere y en la medida que quiere.

El Hijo único, mediador

Según Pablo, el velo caía cuando uno se volvía hacia el Señor: en Cristo ese velo desaparece (2 Cor 3,14); entonces la gloria de Dios se deja ver. Con Jn es también Cristo el que permite superar la imposibilidad de ver a Dios.

El mediador de este acceso a la gloria es el Unigénito *(monogène)*, como Jn se complace en llamar a Jesucristo. Unigénito, no ya para subrayar que Jesús es el mismo que el Hijo único de Dios, el mismo que el Logos increado (1,1). Jn añade que ese «Unigénito» es él mismo «Dios»[167]. Extraña precisión que viene inmediatamente después de haber afirmado que nadie ha visto nunca a Dios. Sin embargo, puesto que Jn declara que Jesús es, como Logos, «Dios» (1,1; 20,28), cabe

167. Según la lección mejor atestiguada, como se dijo en la nota 161.

preguntarse si no querrá precisamente reforzar esta paradoja. Sólo Dios puede hablar de Dios. Añadamos que, inmediatamente después, se trata de aquel que «está hacia el seno del Padre». Como en 1,1bc, pero en orden inverso, Jn dice que en Dios hay un movimiento incesante, expresado con *prós* (1,1) o con *eis* (1,18), y siempre para significar que una relación viva une inseparablemente al Logos con Dios, a Jesucristo con Dios, o mejor dicho a Jesucristo con el Padre.

El griego *kólpos* («seno») designa la parte anterior del tórax humano[168]; la expresión «estar hacia el seno del Padre» no cualifica sin duda la «consubstancialidad» del Padre y del Hijo[169], sino que caracteriza la intimidad del Hijo con su Padre.

Utilizando aquí la preposición *eis* y no *en* («sobre», como en 13,23, donde el discípulo amado se encuentra en la mesa muy cerca de Jesús) para designar esta relación de intimidad, Jn precisa que no se trata solamente de proximidad (como en 13,25: «el discípulo recostado sobre *(epí)* el pecho de Jesús»), sino también de una especie de finalidad. Como ha señalado muy bien I. de la Potterie, «el Hijo único está vuelto hacia el corazón del Padre»[170].

Tal es incluso su ser propio, como indica el presente del verbo *hò ôn*. No es ocasionalmente, sino por su misma constitución, como Jesús está vuelto hacia el Padre; su presente es una presencia muy por encima de lo que se llama «visión beatífica»[171]. Por su existencia entera, por sus palabras y por sus actos, Jesús manifiesta su gloria de Hijo. Como proclamará él mismo: «Antes de que Abrahán fuera, Yo soy» (8,58). Este solemne «Yo soy»[172] no implica que Jesús quiera sustituir a Dios, sino que ha de entenderse en relación con otras proclamaciones, por ejemplo: «El Hijo no puede hacer nada por sí mismo que no vea hacer al Padre; lo que éste hace, lo hace igualmente el Hijo» (5,19).

Volviendo así a la afirmación de 1, 1 el prólogo pone el broche al círculo del reconocimiento. Los creyentes proclaman que es idéntico al Logos aquel que, durante su vida terrena, se mostró continuamente vuelto hacia el Padre y que, por consiguiente, puede revelarlo. Así, advirtámoslo, Jn no se queda en el tema del «ver», aunque sea después de correr el velo como anunciaba Pablo; pasa al tema del «hablar»: proclamando que el Hijo único, el que fue anunciado en 1,14, cuenta a Dios.

168. La mujer descansa en el regazo del hombre (Dt 13,7; 28,54) o el hombre en el regazo de la mujer (Dt 28,56). Este gesto de cariño, propio de los esposos es también el de una madre o el de una nodriza (1 Re 3,20; Rut 4,16; Is 49,22).

169. Como dice santo Tomás, *o.c.*, n.° 218, siguiendo a los Padres griegos.

170. I. de la Potterie, *o.c.*, 234.

171. Como dedujeron enseguida algunos Padres.

172. Cf. A. Feuillet, RSR 54 (1966) 5-22; 213-240.

Ese lo ha contado

Para decir, como conclusión del prólogo, lo que había realizado el Logos entre los hombres, Jn tenía a su disposición numerosos términos clásicos. Pues bien, no utiliza *apokalýptō* («desvelar, revelar»)[173], ni *deíknymi* («mostrar, indicar»)[174], ni *phaneróō* («manifestar: cf. 17,6). ¿A qué se debe la elección de un término mucho más discreto, relativo a la interpretación, *exēgéomai*? Los verbos anteriores guardan todos ellos relación con una idea de «ver», según el género apocalíptico, que podía preparar el tema bíblico del velo; pero Jn no se mueve en este ambiente, sino que está mucho más cerca de la tradición sapiencial.

Por otra parte, se muestra heredero de la antigua tradición bíblica, según la cual el «ver» se deja para el final de los tiempos, mientras que el «escuchar» connota al mismo tiempo la comunicación divina por la Palabra y la obediencia del fiel. Para un judío, lo esencial es escuchar la palabra de Dios. Pues bien, el Logos, la Palabra, es precisamente el sujeto del prólogo. La idea visual del desvelamiento queda sustituida por el acto de la Palabra que se hace oír. De ahí, en nuestro caso, un verbo que se refiere al lenguaje y que, según la traducción que hemos adoptado, significa «contar a Dios». Es necesario justificar esta expresión.

Muchas veces los críticos han detectado aquí una influencia de la religión griega. Los «exegetas» vinculados a los santuarios estaban encargados de interpretar los oráculos divinos *(theîa)*; así Apolo, «el dios intérprete tradicional de la religión *(pátrios exēgētés)*, se estableció en el centro y en el ombligo de la tierra (Delfos) para guiar al género humano»[175]; de él se espera la legislación para los hombres. Pero esta hipótesis carece de fundamento en el texto joánico y no refleja ni mucho menos la mentalidad bíblica, según la cual la verdad no es lo que se busca o se descubre sin tener en cuenta su relación con la vida[176].

Por eso es preferible atenerse al sentido original de la palabra, la cual, en el conjunto de la literatura griega y especialmente en el Nuevo Testamento, significa «contar» o incluso «explicar en detalle». El verbo *exēgéomai* se utiliza para designar el relato que hace un testigo ocular de un acontecimiento; de esta manera, «los testigos... contaron cómo había pasado aquello» (Mc 5,16), los discípulos presentes en la

173 En Jn 12, 38 solamente, con ocasión de una cita de Isaías
174 Jn 5,20, 10,32, 14,8s «Muéstranos al Padre», dice Felipe
175 Platón, *República* IV, 427s
176 Uno de los méritos de la tesis de I de la Potterie, *o c* .

transfiguración del Señor reciben la orden de «no contar a nadie lo que habían visto»[177]. En este sentido, el verbo conviene perfectamente al prólogo: el Hijo único, el único testigo ocular del Padre, «cuenta»[178] lo que ha visto. De la Sabiduría, a la que ningún ser humano puede llegar por sus propias fuerzas, se dice que «Dios la contó *(exēgēsato)* en la naturaleza entera» (Job 28,27).

Pero, sobre todo, traducir así el verbo *exēgéomai* permite permanecer en el terreno del Logos, de la Palabra (1,1). El «ver» imposible —y que pertenecería al orden de la naturaleza inmediata— se ve sustituido por el hecho de hablar de Aquel que es la Palabra misma de Dios, y que por eso mismo invita a un «oír», lo mismo que al final de la transfiguración (Lc 9,35). Si el Logos, constantemente «junto a Dios», se ha convertido en el Logos encarnado, es el Hijo constantemente vuelto hacia el Padre, es para hablar de ese Padre a través de unas expresiones y de unos gestos de hombre. Su «contar» es auténtico, ya que sólo Dios puede hablar bien de Dios. Ningún otro podría expresarlo mejor, ¡y hasta qué profundidad! Pero es también para terminar, al final de su misión, dirigiéndose a los discípulos con estas palabras: «Mi Dios y vuestro Dios, mi Padre y vuestro Padre» (20,17).

Aquel que, según el testimonio del Precursor, «habla las palabras de Dios» (3,34), dice a sus discípulos: «El que me ve, ve al Padre» (14,9). Esto es lo que el lector del prólogo puede escuchar como una palabra nueva con el evangelio joánico.

Para terminar la lectura

Antes de escuchar cómo Jesucristo cuenta a Dios, será oportuno recoger aquí algunos frutos de nuestra lectura del prólogo. Empecemos quitando algunas incertidumbres relativas a la ausencia de algunas de las nociones que nos son familiares.

Se comprende ciertamente que no se hable de la cruz y de la exaltación de Jesucristo: será el relato evangélico el que recorre el itinerario del Hijo del hombre. Por tanto, tengamos paciencia; el prólogo no es una síntesis del evangelio. Sin embargo, nos enseña que la gloria del Hijo único se ha manifestado y que sólo ella es la que da sentido a la historia. Un mensaje de confianza antes de entrar en el desarrollo nocturno que nos conducirá hasta la luz de la pascua.

177. Mc 9,9, cf Lc 1,1, 8,39, 9,10, 24,35, Hech 9,27, 10,8, 12,17, 15,3 12 14, 21,19

178 Por eso hemos creído que esta traducción es preferible a las demás· «lo ha dado a conocer», «lo ha revelado», «lo ha desvelado» o también «él fue el revelador».

Otro «blanco» del prólogo: la falta de términos que presenten la salvación como liberación del pecado, como redención. La salvación concebida como erradicación del pecado no es la finalidad primera del designio de Dios, que desde el origen, desde el acto creador, buscó la participación de los hombres en su propio misterio, en su propia vida. Así pues, Jn se remonta más allá del «pecado», en el sentido de falta a la ley de Dios, para atender a la actitud fundamental de los hombres frente al don de Dios, que es la luz del Logos derramada por el universo y manifestándose en la intimidad de las conciencias. El prólogo caracteriza esta actitud, bien como rechazo, bien como acogida. Ni el rechazo ni la acogida dependen de una especie de determinismo, sino que proceden totalmente del hombre. El término «acoger», que se utiliza de forma positiva y de forma negativa, y que equivale al «creer» de los vv. 6 y 12, expresa claramente una respuesta libre, dada en un contexto de relación, podríamos decir, interpersonal. El resultado de la acogida se indica primero por «hijos de Dios», luego por «recibir de la plenitud del Hijo único». Tal es el proyecto de Dios, tal debería ser también el sueño del hombre.

En cuanto al rechazo de la luz, el texto implica que es renunciar al don de la «vida» que procede del Logos, o sea, caer de nuevo en la tiniebla. A partir del v. 14, en donde se proclama la encarnación del Logos y la manifestación de la gloria del Hijo único, no se menciona ya ningún rechazo; el prólogo evoca el don de la Ley a Israel y celebra el don pleno de la verdad, la revelación que hace Jesucristo del Dios invisible. Será a lo largo del evangelio donde vuelva a aparecer el rechazo, dirigido al Hijo revelador. Ese será el «pecado», según Jn.

Resulta extraña la ausencia de dos palabras de primera importancia: «amor» y «alianza». La segunda no aparecerá tampoco en el evangelio. En realidad, el contenido esencial de la alianza queda magníficamente destacado en el prólogo: ¿acaso la presencia de la «relación» que hemos reconocido en este texto no es la esencia misma de la alianza? La relación se señala primero en el vínculo que tiene el Logos con Dios o el Hijo único con su Padre, que arranca a Dios de la soledad en la que los hombres acabaron encerrándolo. La relación se expresa luego en el vínculo que el Logos tiene continuamente con las criaturas, iluminándolas por dentro y asimilándose más tarde a ellas al hacerse carne, para manifestar finalmente la gloria que le invade y a la que él invita a todos los hombres que se hagan discípulos suyos. En el evangelio, la relación se traducirá por el vocabulario de unidad y de inmanencia recíproca. En cuanto al amor, es el secreto último; el término aparece por primera vez en 3, 16, referido exclusivamente a Dios frente al mundo; si pasa a ser luego el mandamiento nuevo de Jesús, el del amor fraterno, es como participación en el amor que une

al Padre y al Hijo, o sea, como participación en la vida de Dios mismo; en la oración final de Jesús (Jn 17) el término no aparece más que en los últimos versículos: su presencia en la intimidad de los creyentes es la culminación de la misión de Jesús.

Nuestra lectura ha sido rigurosamente sincrónica, puesto que se ha esforzado en mantener en la secuencia del prólogo los dos pasajes sobre Juan (1,6-8.15). Otro tipo de lectura, según la diacronía, habría permitido seguramente deducir del texto un himno primitivo, cuyo interés, a pesar de su coeficiente de incertidumbre, es indiscutible. Lo han hecho y siguen haciéndolo así otros críticos. Si nosotros hemos resistido a la tentación de encontrar a partir de una fuente lo que caracteriza al prólogo, es porque queríamos atenernos estrictamente al texto actual, tal como nos lo transmite la Iglesia.

El prólogo se nos ha presentado como un modelo de «teología narrativa»; es, en resumen, la historia de Dios que se comunica a los hombres. Pues bien, este texto no es un aerolito, sino que se arraiga en el suelo de la Biblia. Evocar esta condición del texto no es actuar diacrónicamente, sino situar mejor el prólogo dentro de la tradición de la Escritura.

Por su exordio «Al principio», el prólogo se vincula a la vez con el poema de la creación de Gén 1 y con la tradición sapiencial (Prov 8,22ss), un hecho cuyo alcance conviene mostrar con brevedad. En Gén 1 el universo va tomando forma en seis días, al final de los cuales aparece Adán, objetivo próximo del acto creador. Todo es suscitado por la Palabra de Dios: «Dijo Dios...»; de esta manera, el origen es designado «como absolutamente distinto y al mismo tiempo generoso para producir su imagen fuera de él»[179]. Y a ese hombre («hombre y mujer»: Gén 1,27), Dios le dirige la palabra: «*Les* dijo...». La supereminencia de la Palabra de Dios en el relato de la creación sugiere ya que el Creador pensaba en una comunicación de sí mismo al hombre.

Por su parte, la tradición sapiencial muestra a la Sabiduría al lado del Creador; ¿no significa su presencia que la criatura sería invitada a tener la inteligencia de los caminos de Dios, a verse iluminada por el conocimiento que le permitiría vivir en amistad con Dios? La Sabiduría experimentaba muchos rechazos, pero encontraba en Israel el lugar de su descanso, ya que Israel, gracias a la Ley, iba a reconocer la presencia y el amor de su Dios.

El prólogo conserva y realiza estas dos maneras de presentar la creación. Después de anunciar al Logos —la Palabra de Dios— recapitula las numerosas palabras de Gén 1 en una fórmula muy densa:

179. P. Beauchamp, *Au commencement Dieu parle ou les sept jours de la création:* Études (julio-agosto 1986) 106.

«Todo ha sido por él y sin él nada ha sido» (1,3); a partir de allí, viene el despliegue de las intervenciones del Logos en el universo de los seres humanos. No le habría bastado terminar en Adán, sino que tenía que llegar al Logos hecho carne, por el que se realiza la comunión más íntima de Dios con la humanidad. Entonces, al mismo tiempo, se realiza el proyecto de la Sabiduría que deseaba habitar entre los hombres.

Si Gén 1 enumera palabras sucesivas, si la tradición sapiencial refiere los intentos renovados de la Sabiduría, el prólogo de Jn dobla su secuencia refiriendo las intervenciones sucesivas del Logos en el mundo, hasta la acogida por los creyentes de la «gracia de la verdad». Porque el Logos encarnado cuenta al Padre mismo. Así, admirablemente, el prólogo manifiesta, en perfecta continuidad con el primer testamento, cuál era el proyecto de Dios creador y señala su cumplimiento en la persona de Jesucristo.

Así pues, el prólogo celebra el proyecto de Dios, a saber: hacer de los hombres hijos suyos, revelando en Jesucristo el modo acabado de su realización. Ya hay allí todo un grupo de testigos que han visto la gloria del Hijo; ya hay una comunidad que sabe que ha recibido «gracia por gracia». Sin embargo, es a lo largo de los siglos venideros cuando el conocimiento del Padre será recibido por los hombres y dará todo su fruto.

El prólogo deja el porvenir abierto: no cuenta la historia entera de Dios comunicándose a los hombres. Introduce en el relato del evangelio. Se nos narrará la historia de Jesucristo, la de su ministerio que culminará en su pascua; una historia que, a su vez, se abrirá a la presencia del Espíritu santo en los que crean en Jesucristo.

Ya en el curso de la lectura se vislumbraba la revelación evangélica. Por eso muchos críticos creen que es posible reconocer en este texto la historia abreviada del mismo Jesucristo. De hecho, el lenguaje utilizado es el del evangelista, y se podría sin grandes esfuerzos releer el prólogo volcando sobre él los conocimientos adquiridos a lo largo de la lectura de todo el evangelio; este ejercicio será fecundo, si se hace después de la lectura sincrónica que hemos propuesto. Espero que el lector así lo haga.

APERTURA

Es difícil y hasta presuntuoso «abrir» un texto que se propone a sí mismo como una «apertura» al evangelio propiamente dicho. Por eso mismo el lector, como indicábamos ya en la introducción, tiene pleno derecho a saltarse estas páginas, para entrar inmediatamente

en el relato de la buena nueva. Sin embargo, ¿estará dispensado el exegeta de ofrecer sus propias razones frente a un texto privilegiado? He aquí, pues, algunas reflexiones, que no son exhaustivas ni mucho menos, que intentan ayudar al lector a actualizar el prólogo de Jn.

El hombre anda en busca de su origen*; durante largos siglos los judíos y los cristianos han puesto al Dios creador. Pues bien, son muhos los que actualmente denuncian este origen como un punto ciego, fácil quizá de enunciar, pero imposible de discernir. Hablar así no es falso, pero es ignorar que el prólogo no dice como Goethe: «Al principio era la Acción», sino: «Al principio era el Logos», es decir, la Palabra en sentido bíblico, una Palabra que sin duda es inmediatamente acción, pero que sigue siendo «palabra». Esta simple indicación modifica radicalmente el concepto que se tiene muchas veces de Dios.*

Si la Palabra pertenece a la esfera de Dios o es algo propio de Dios, esto significa que Dios no es una individualidad (aunque soberana y totalmente-otra) cerrada sobre sí misma, sino un ser que es fuerza de expresión de sí mismo, dualidad en lo único, y como tal fuente de relación, vuelto hacia un tú que él mismo se ha dado. Podría decirse que Dios, según el prólogo, está en constante expansión de sí mismo. En lenguaje teológico, designamos por «revelación» la fuerza de expresión de Dios para con nosotros, pero este término podría entenderse como si se refiriera tan sólo al aspecto locutorio, sin que apareciera inmediatamente en él el aspecto de acogida, inherente a la relación que suscita la Palabra. Me gustaría calificar el prólogo como «historia de Dios revelándose» o «expresándose»; pero ¿no conviene decir más bien: «historia de Dios comunicándose»? Entramos así en el misterio de Aquel que es por esencia la relación viva y constructiva llamada «amor». Pero un amor que es y que da sentido, una vida que es luz inteligible. Lo que celebra el prólogo es que Dios, en un momento determinado de la historia, se comunicó en un hombre, Jesús; en él se alcanzó la unión perfecta de Dios y del hombre, sin que ese hombre se confunda con Dios Padre; se mantiene la alteridad que da fundamento a la misma relación.

El prólogo manifiesta que, si Dios concede existir al hombre, es con la finalidad de comunicarle la «vida» que sólo él posee. Puesto que Dios actúa por la Palabra, es que quiere comunicar esa vida en un diálogo entre libertad y libertad. Esta es la llamada que dirige el texto joánico al lector.

Otro problema que siempre ha preocupado a la reflexión humana es el problema correlativo al anterior de la naturaleza del hombre. La antropología bíblica, como es sabido, se distingue de la que entró en el lenguaje corriente y que considera al hombre «compuesto de un

cuerpo y de un alma», no sin introducir una dicotomía de consecuencias muchas veces nefastas. Según la Biblia, el hombre es uno y está suspendido del soplo de Dios. Al darle el impulso inicial de la existencia, el Logos orientó estructuralmente a la criatura hacia Dios. ¿No permitirá el prólogo deducir una antropología que dé razón de este vínculo constitutivo? El Logos «ilumina a todo hombre»; todo hombre, por definición, está informado por él, ha recibido su huella. Repetir que el hombre está hecho a imagen de Dios es calificarlo inmediatamente como un «ser en relación», con Dios y con los demás hombres, a imagen de la «sociedad» que es Dios. Es decir, también que está estructuralmente abierto a recibir la luz del Logos: ¿no va siempre su deseo más allá de lo que obtiene?, ¿no lo caracteriza la exigencia del sentido?

Sin embargo, el prólogo insiste en el rechazo de los hombres ante la luz y la experiencia nos demuestra que a menudo «el hombre es un lobo para el hombre» y para sí mismo. Volveremos más tarde sobre la comprensión joánica del pecado; lo que muestra el prólogo es que la condición humana está marcada por la relación luz/tiniebla: el acto creador es paradójico, ya que franqueó la distancia infinita que separa a Dios del «no-dios». Nada de optimismo beatífico; entre la luz y la tiniebla, la lucha es constitutiva del ser; le deja al hombre la nobleza de un consentimiento libre a la luz.

Si el Logos se ha hecho carne, esto confirma por otra parte la afirmación del Génesis: al ver completa su creación, «Dios vio que era muy buena». Cualquier esfuerzo por desvalorizar la carne, tal como la han intentado las gnosis de toda especie, está en contradicción con el prólogo. La bondad intrínseca de la creación *salida de la Palabra de Dios estará siempre implícitamente presente en el cuarto evangelio, debido al simbolismo que mencionábamos en la* Introducción, *según el cual la realidad sensible puede hacerse «palabra», trasparencia del misterio.*

Esto está ya implicado en la parte del prólogo que precede a la encarnación del Logos, ya que, como hemos intentado comprenderla, la luz del Logos se derramó desde siempre por todo el universo. Lo decía ya el salmista:

Los cielos proclaman la gloria de Dios,
el firmamento narra la obra de sus manos,
el día al día le ofrece su relato...
No hay palabras en este relato,
no hay voz que se oiga,
pero sobre toda la tierra aparece su mensaje
y la noticia hasta los límites del mundo (Sal 19,2-4).

La creación es «palabra de Dios», lo mismo que la Ley es «gozo para el corazón..., más deseable que el oro, que el oro más fino», prosigue el mismo salmo (19,9.11). Estos son los dos registros por los que pasa la revelación universal del Logos, traduciéndose la Ley, fuera de Israel, en la ley inscrita en el corazón, en el «testimonio de la conciencia», como dice Pablo (Rom 2,14-16). La luz divina alcanza por dentro a las conciencias, en el espacio y en el tiempo. ¡Afirmación liberadora! No está tan lejos de nosotros la época en que en la cristiandad se creía que el bautismo era indispensable para la salvación, aunque sólo fuera el bautismo de deseo. Luego, la comprensión de los cristianos respecto a las otras religiones y la salvación de los que ignoran a Cristo, se ha modificado por fortuna. El prólogo puede prestar fundamento a esta nueva mirada, que han venido a confirmar un texto reciente de Roma[180] *y el encuentro de oración en Asís en octubre de 1986.*

Según el prólogo, desde la encarnación del Logos, la Palabra se dice en este mundo en y por el hombre particular Jesús. En él es donde Dios se muestra plenamente Padre; y el evangelio señalará lo que produce en nosotros la comunión con él. En el prólogo, el evangelista proclama que ha sido por Jesucristo como se manifestó y se ofreció al hombre que la acoge la participación en la plenitud del Hijo único. ¿Cómo «pronunciar» hoy esta Palabra? Se dice muchas veces que el lenguaje, *que distingue al hombre de las demás criaturas, es constitutivo de la sociedad. Pues bien, no hay un lenguaje, sino una pluralidad casi infinita de lenguajes, como pone de manifiesto la diversidad casi innumerable de lenguas que se hablan en el planeta. Cada una de ellas refleja una cultura diferente y depende de una aprehensión singular de lo real. ¿No invitará el prólogo a una inculturación constante del mensaje, sabiendo que jamás un solo lenguaje podrá agotar ni dar perfectamente cuenta del misterio de Dios manifestado en Jesús?*

El prólogo no lo dice todo, pero abre a todo. El misterio de la santísima Trinidad no se aborda expresamente, aunque los Padres de la Iglesia lo han deducido correctamente de él. Es verdad que la relación entre el Logos y Dios, entre el Hijo único y el Padre, se afirma claramente como el origen de toda vida y de toda gracia, pero esta relación no se designa aún con el nombre del Espíritu santo; es a lo largo del relato evangélico como Jesús manifestará su presencia y su papel. En vez de proclamar inmediatamente el misterio del Dios

180. El interesante *Documento sobre la actitud de la Iglesia católica ante los creyentes de las otras religiones,* se presenta en el *Bulletin* del Secretariado para los no-cristianos, tomo 19 (1984) 146-151.

trino y uno, ¿no convendría comenzar, como Jn, afirmando la relación viva que une a Jesús con su Padre, modelo de la nuestra con «nuestro» Padre?

El prólogo, por encima de la mención de la tiniebla y de los rechazos opuestos al Logos, desemboca en la certeza, y por tanto en el gozo, del cumplimiento del don de sí que Dios hace a los que lo acogen. La respuesta de los creyentes culmina este movimiento de la gracia.

Prólogo narrativo

PRIMERA REVELACION DE LA GLORIA DE JESUS

(1,19 - 2,12)

Estamos ya dispuestos para escuchar al Hijo, al revelador de Dios, a su «exegeta» (1,18). El evangelista emprende un nuevo camino. De acuerdo con los sinópticos, comienza el relato sobre Jesús de Nazaret con la actividad de Juan el Bautista, pero transformando profundamente la tradición común. Según ésta, la vida pública de Jesús va precedida por un tríptico: la predicación de Juan, el bautismo de Jesús, la tentación de Jesús. En Jn el predicador se convierte en testigo, el bautismo de Jesús sólo se evoca de pasada a través de la experiencia del Bautista y la escena de la tentación desaparece. El tríptico tradicional queda sustituido por tres cuadros que, en su sucesión, forman una unidad literaria. Es verdad que sólo el evangelio entero merece esta apelación de unidad literaria. Pero en él pueden delimitarse algunas sub-unidades; como los criterios de su establecimiento son más o menos subjetivos, ninguna de las delimitaciones puede pretender excluir a las demás. Intentemos justificar la que proponemos[1].

1 El texto se ha distribuido e interpretado a veces en función de sus indicaciones cronologicas, insuficientes a nuestro juicio seis días (B Olsson, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel,* Lund 1974, 102-104 276), «semana inaugural» (M E Boismard, *Du baptême à Cana [Jean 1,1-2,11],* Cerf, Paris 1956, 14s), nueva creación (T Barosse, en CBQ 21 [1959] 507-516), alrededor de ocho días como en el Sinai (A M Serra, *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Gv 2,1-12 e 19,25-27,* Roma 1975, 67-70) Desde R Bultmann, *Das Evangelium des Johannes,* Gottingen [2]1941, 58, algunos críticos han intentado reconstruir las fuentes utilizadas por Jn, sin éxito a nuestro juicio B M F van Iersel, en NT 5 (1962) 245-267, M E Boismard, en RB 70 (1963) 5-42 (discusión en S Panimolle, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni* I, Bologna 1978, 152-157)

Para percibir una totalidad de sentido, conviene que al final de una sección el lector se encuentre en una situación de reposo, de satisfacción. No es éste el caso del final del primer cuadro, centrado en el testigo, ya que apunta hacia aquel a quien Juan indica; ni tampoco el caso del segundo cuadro, en donde algunos discípulos del Bautista se ponen a seguir a Jesús, ya que desemboca en el anuncio de lo que ellos van a ver. Por el contrario, el episodio de Caná llega a una conclusión: «Manifestó su gloria y sus discípulos creyeron en él». La unidad de este conjunto se ve confirmada por el hecho de que con el episodio siguiente —«Jesús y el templo» 2,13-22— cambia la atmósfera: Jesús entra en conflicto con los judíos, un conflicto que alcanzará su paroxismo a lo largo de los capítulos 5 al 10. El texto de 1,19-2,12 constituye por tanto a nuestro juicio una unidad literaria[2], que puede llamarse «prólogo narrativo». En efecto, a través de unos relatos de tipo histórico es como se va manifestando progresivamente la gloria de Jesús antes de su entrada en la vida pública.

El primer cuadro (1,19-34) pone en escena a aquel de quien el prólogo poético afirmó por dos veces su misión de testigo. Juan, que bautiza en el Jordán, atestigua la presencia en Israel del Mesías prometido por Dios; luego, habiendo designado al Mesías en Jesús que declara que es el Cordero de Dios, atestigua que Jesús es el Hijo de Dios.

El segundo cuadro (1,35-51) muestra los comienzos de la comunidad creyente que, en el prólogo poético, se había afirmado a través de un «nosotros»; después de escuchar el testimonio de Juan, algunos israelitas entran en relación con Jesús y reconocen en él al Mesías.

En el tercer cuadro (2,1-11), Jesús acude a Caná para unas bodas; los discípulos que le acompañan comienzan a «creer» en él, adhiriéndose a su persona; a través del signo del agua convertida en vino, vislumbran su gloria. De esta manera se recoge en forma narrativa lo que confesaba el prólogo: «Hemos visto su gloria». La sección se cierra con una nota para indicar que el pequeño grupo que se ha formado junto a Jesús desciende a Cafarnaún (2,12).

Tal es, en conjunto, la secuencia del «prólogo narrativo», que sirve para equilibrar el prólogo teológico.

2. Con R. H. Ligthfoot, A. Schlatter, pero en contra de la mayor parte de los críticos, que hacen comenzar el relato de la vida pública de Jesús por el de las bodas de Caná (J. Blank, *Das Evangelium nach Johannes* I, Düsseldorf 1977, 177), o que ponen juntos los dos episodios situados en Caná (R. E. Brown, *El evangelio según Juan*, Madrid 1979, I, 283-406).

EL TESTIMONIO DE JUAN (1,19-34)

**19 Y éste es el testimonio de Juan cuando, desde Jerusalén, los
judíos le enviaron sacerdotes y levitas para interrogarle: «¿Quién
eres?». 20 Y él lo reconoció y no lo negó: «No soy yo el Cristo».
21 Y ellos le interrogaron: «Entonces, ¿eres tú Elías?». Y él dijo:
«No lo soy». «¿Eres el Profeta?». Y el respondió: «No». 22 Le
dijeron entonces: «¿Quién eres, para que demos respuesta a los
que nos han enviado? ¿Qué dices de ti mismo?». 23 El declaró:
«¿Yo? La voz del que grita en el desierto: Enderezad el camino
del Señor, según lo que dijo Isaías el profeta». 24 Y los enviados
eran fariseos. 25 Y le interrogaron y le dijeron: «¿Por qué bau-
tizas entonces, si no eres ni el Cristo, ni Elías, ni el profeta?».
26 Juan les respondió diciendo: «Yo bautizo en agua. En medio
de vosotros está uno a quien no conocéis, 27 aquel que viene tras
de mí, del que yo no soy digno de desatar la correa de su san-
dalia». 28 Esto ocurrió en Betania al otro lado del Jordán, en
donde Juan estaba bautizando.
29 Al día siguiente, vio a Jesús viniendo hacia él y dijo: «He
aquí el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo. 30 Es
aquel de quien yo dije: 'Tras de mí viene un hombre que está
por encima de mí, porque era antes de mí'. 31 Y yo no lo conocía,
pero para que él fuera manifestado a Israel he venido yo, bau-
tizando en agua». 32 Y Juan atestiguó diciendo: «He visto al
Espíritu bajar, como una paloma que viene del cielo, y perma-
neció sobre él. 33 Y yo no lo conocía, pero Aquel que me envió
a bautizar en agua, ése me ha dicho: 'Aquel sobre quien veas al
Espíritu bajar y permanecer sobre él, ése es el que bautiza en el
Espíritu santo'. 34 Y yo he visto y atestiguo que él es el Hijo de
Dios».**

El primer cuadro está dirigido y enmarcado (1,19.32-34) por el testimonio que Juan, «un hombre enviado de Dios» (1,6), da de Jesús. No es necesario describir su forma de vestir ni siquiera su actividad de bautizador. El evangelista pone en escena lo que se dijo en el prólogo poético del «testigo» (1,6-8.15): lo muestra pronunciando claramente su testimonio. Reducida a una pura ficción, la figura de Juan adquiere paradójicamente un relieve majestuoso. Se volverá a hablar de él en el capítulo 3, pero es aquí donde más se impone a nuestras miradas. En su persona se condensa la espera de Israel, tenso hacia la realización de la promesa que Dios había reiterado por los profetas, y a la vez se expresa el sí de Israel. Esta

perspectiva le permite al evangelista presentar un doble acontecimiento: Jesús que viene al pueblo de Dios y Jesús que es reconocido por el Israel espiritual. De esta forma se subraya la continuidad soberana de la alianza.

19 Y éste es el testimonio de Juan

El cuarto evangelio conoce numerosos testigos de Jesús[3]: además de Juan (5,35), las Escrituras (5,39), Dios Padre, (5,37; 8,18), las obras de Jesús (5,36; 10,25), el Espíritu santo y los discípulos (15,26s; 19,35). Pero humanamente hablando, Juan es el testigo por excelencia, que proclama a Israel el misterio de Jesús. Su testimonio, proferido primero ante una comisión de encuesta, abre el proceso que va a enfrentar a Jesús con sus contemporáneos a lo largo de todo su ministerio.

El testimonio que Juan da de Jesús —primero indirectamente, luego en relieve— se distribuye en dos jornadas, distinguidas por la mención: «al día siguiente» (1,29). Corresponden a las dos menciones de Juan en el prólogo poético: el testigo del Logos (1,6-8) afirma la presencia de Aquel que todavía no es conocido; el testigo de Jesús (1,15) identifica en él al Preexistente[4].

El exordio va unido por un «y» con las dos menciones del prólogo poético y resuena como un título para el conjunto de 1,19-34[5]. Anunciado de esta forma solemne —y por un verbo en presente («y este es»), como para sugerir su valor permanente—, el testimonio en sentido propio se formulará en los vv. 32-34. Es que el evangelista quiere describir el itinerario del descubrimiento de Juan. Este se borra al principio para declarar que hay «uno» allí, desconocido por todos (1,19-27).

Al día siguiente designa a Jesús, que pone fin al dominio del pecado; dice a continuación cómo ha reconocido al Mesías y cómo, a través de eso, ha comprendido mejor el sentido de su propia misión (1,29-31). Finalmente, «da testimonio»: Jesús, sobre el que ha per-

3. Cf. J. Beutler, *Martyria, traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes*, Frankfurt 1972, 209-366.
4. Cf. *supra*, 101s.
5. De hecho, este «título» sirve de introducción al relato: Jn lo relaciona con lo siguiente con la conjunción «cuando» *(hóte)*. M. E. Boismard hace comenzar el relato histórico en 1,6.

manecido el Espíritu, aquel que bautiza en el Espíritu santo, es el Hijo de Dios (1,32-34).

Primera jornada

FRENTE A LAS AUTORIDADES DE JERUSALÉN

(1,19-28)

Durante la primera jornada Juan, respondiendo a los encuestadores, niega ser un personaje mesiánico y se define como la voz que hace resonar el anuncio por Isaías de la venida del Dios salvador; luego declara que «uno» está presente, pero desconocido para los demás y superior a él mismo.

El marco es el de una encuesta jurídica:

> 19 **...cuando, desde Jerusalén, los judíos le enviaron sacerdotes y levitas para interrogarle: «¿Quién eres?»**

El término indiferenciado «los judíos»[6] designa aquí a las autoridades religiosas. Como corresponde a un procedimiento oficial, se precisa cuidadosamente la calidad de los encuestadores; el v. 24 añadirá que son de la casta de los fariseos. De esta manera el Precursor queda situado frente al poder religioso, con el que se enfrentará Jesús durante su vida pública.

Este episodio es propio de Jn, que ha transformado en función de su proyecto literario los datos tradicionales sobre el Bautista. Si históricamente es probable que el bautismo de Juan no haya sido bien visto por las autoridades, por el hecho de ejercerse independientemente de las instituciones religiosas de la época, las cuestiones planteadas por los delegados permiten al evangelista situar el papel de Jesús y de Juan, uno respecto al otro.

El personaje del Bautista está atestiguado por el historiador judío Flavio Josefo (siglo I), que lo describe como «un hombre de bien,

6. El apelativo «los judíos» es una categoría de la historia religiosa, que abarca no al pueblo judío en su conjunto, sino a la incredulidad frente a Jesús. Cf. *infra*, 317s.

que exhortaba a los judíos a cultivar la virtud y a emplear la justicia en las relaciones mutuas y la piedad para con Dios, a fin de unirse al bautismo...»[7]. Su actividad se extendió desde el otoño del 27 hasta la primavera del 29, durante el segundo período de Qumrân, en el que dominaba un esenismo de cuño zelote[8]. Profundamente original, alcanzó un elenco notable, como señala también Josefo. El movimiento bautista irradió hasta Efeso, según una mención de los Hechos de los apóstoles[9], mucho después de la muerte de Juan; su supervivencia puede rastrearse incluso hasta el año 300 en Siria. La tradición sinóptica muestra por otra parte que los judíos de Palestina estaban divididos a propósito del Bautista: la gente se veía atraída por su predicación y por su bautismo, hasta el punto de que se preguntaba si no sería él el Mesías (Lc 3,15); pero las autoridades no creían en él y le trataban a veces de poseso (Mt 11,18 par). A la pregunta directa de Jesús: «¿El bautismo de Juan venía de Dios o de los hombres?», los sacerdotes judíos no se atreven a responder (Mc 11, 30 par). Y Lucas resume:

> Todo el pueblo, al escucharle —incluso los recaudadores de impuestos—, reconocieron la justicia de Dios haciéndose bautizar con el bautismo de Juan, pero los fariseos y los legistas rechazaron el designio que Dios tenía en su favor, no haciéndose bautizar por él (Lc 7,29-30)

El texto joánico pone en escena un enfrentamiento directo:

20 Y él lo reconoció y no lo negó: «No soy yo el Cristo». 21 Y ellos le interrogaron: «Entonces, ¿eres tú Elías? Y él dijo: «No lo soy». «¿Eres el profeta?» Y él respondió: «No».

La primera respuesta del testigo prescinde de todo lo que habría podido decir, a la manera semítica, de sus ascendientes y de él mismo, pero que nosotros conocemos por otra parte. Según Lucas, Juan pro-

7 Flavio Josefo, *Ant Jud* XVIII, 116-119, trad E Nodet (RB 92 [1985] 323) Sobre Juan Bautista C. H Kraeling, *John the Baptist,* New York 1951, W Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition,* Cambridge 1968

8 J Thomas, *Le Mouvement baptiste en Palestine et en Syrie,* Gembloux 1935

9 Hech 19,1-4 (del 4 a C , a junio del 69) Cf J Schmitt, *Le milieu baptiste de Jean le Précurseur* RevScRel 47 (1973) 391-407.

cedía de una familia sacerdotal. Pero su ministerio no se ejerce, como el de su padre Zacarías, dentro del templo (Lc 1,5-11); es en el desierto de Judea (Mt 3,1) donde, arrastrado por su vocación profética, prepara al pueblo de Dios para la hora del juicio, administrando un «bautismo de penitencia para el perdón de los pecados»[10].

Al decir: «No soy yo el Cristo»[11], Juan parece orillar la cuestión, pero su respuesta es pertinente, ya que manifiesta de forma abrupta el objeto real de la encuesta, que continuará a propósito de Jesús en labios de los judíos (7, 26s.31.41s; 10,24; 12,34). Juan desplaza inmediatamente la cuestión sobre la identidad del Mesías: orienta indirectamente hacia Aquel que viene y que él espera.

Al interrogarle por sus relaciones con Elías o con «el Profeta», los encuestadores muestran que desean saber si el Bautista se atribuye una función mesiánica. Según la creencia contemporánea, la manifestación del Mesías, de la que se mantenían unas vivas esperanzas, iría efectivamente precedida —y hasta se realizaría— por la vuelta del profeta Elías o por la venida del Profeta anunciado en el Deuteronomio. Para la comunidad de Qumrân, que esperaba a dos mesías, Elías sería uno de ellos, el «mesías de Aarón»[12]. En cuanto al Profeta, tomaría el relevo de Moisés e interpretaría auténticamente la Ley[13]. A propósito de Elías, el texto joánico presenta una divergencia con la tradición sinóptica. Esta reconoció a Elías en el Bautista, como demuestran una frase de Jesús y el comportamiento atribuido al Precursor[14]; esta identificación por parte de los contemporáneos se impone también al historiador[15]. En nuestro texto, sin embargo, Juan pierde esta faceta de su actividad: no es el Elías *redivivus* que se esperaba. Sin duda

10 Mt 3,1-12 = Mc 1,1-8 = Lc 3,1-18, cf Hech 13,24, 19,4

11 «No soy yo el Cristo», expresa mejor que «yo no soy» que esta palabra es una respuesta Cf 3,28 E J Freed, en CBQ 41 (1979) 288-291 indica que en Jn *Egō eimí* se refiere siempre al Mesías, y que en 1,20 la forma negativa, en labios del Bautista, conserva esta referencia (cf. Hech 13,25, Mc 13,6 par)

12 Mientras que el otro Mesías era «el hijo de David», el mesías nacional Cf K J Kuhn, *The two Messiahs Aarons and Israels,* en *The Scrolls and the NT,* New York 1957, 54-64, R Schnackenburg, *Studia Evangelica* I (TU 73, 1959) 622-639. Cf Mal 3,23, 1 Mac 4,46, Jn 7,40, 1 QS IX,10s Véase también Mc 8, 27s

13 Dt 18,15 18, 1 Mac 14,41 De hecho, cuando Jesús pregunta a los doce «¿Quién soy yo?», ellos responden en un primer tiempo «Elías o uno de los profetas» (Mc 8,27s)

14 «Los discípulos le preguntaron '¿Por qué entonces los escribas dicen de Elías que ha de venir primero?' El respondió 'Ciertamente Elías vendrá y lo restablecerá todo, pero, os lo aseguro Elías ya ha venido, y en vez de reconocerlo, hicieron con él lo que quisieron'» (Mt 17,10-12)

15 J A. T Robinson, en NTS 4 (1957-1958) 263-281, G Richter (1962-1963), *Studien zum Joh.ev*, Regensburg 1977, 1-41, J. L. Martyn, en *Mélanges W D. Davies,* Leiden 1976, 181-219

apunta aquí un acento polémico, a fin de reservar exclusivamente a Jesús la realización de la promesa divina.

Juan, la voz de la profecía

22 Le dijeron entonces: «¿Quién eres, para que demos respuesta a los que nos han enviado? ¿Qué dices de ti mismo?» 23 El declaró: «¿Yo? La voz del que grita en el desierto: Enderezad el camino del Señor, según lo dijo Isaías el profeta».

Enfrentándose con sus encuestadores, Juan siguió negando, sin añadir nada sobre sí mismo. Ahora, obligado a explicarse, se borra como actor y se identifica con la «voz» que hace repercutir la profecía de la salvación.

Al hablar de este modo, Juan se sitúa en continuidad inmediata con el pasado y con la espera de Israel. Nuestra traducción se ha esforzado en restituir el griego que, contra el uso común, no produce aquí el verbo: «yo soy (la voz)». Esta ausencia no es solamente una elegancia literaria destinada a subrayar la admirable ocultación del «yo» de Juan; la fórmula YO SOY está reservada a Jesús en el cuarto evangelio[16]. Dicho esto, todo ocurre como si el testigo, obligado a hablar de sí mismo, se refugiase detrás de la profecía o, mejor dicho, se identificase con ella.

Una breve comparación con el retrato del Bautista en los sinópticos muestra la diferencia de la representación joánica. Nada de un predicador brillante, nada de un precursor amenazador, nada de un bautizador que atrae a la gente, nada del héroe que denuncia a los príncipes y muere mártir; tan sólo una voz, venida de muy lejos, que actualiza una promesa y lanza una llamada. Según el prólogo teológico, Juan no era la luz, no era el Logos; aquí no es más que una «voz», en oposición alusiva a la «Palabra» de Dios, que es Jesús. Sin embargo, esa voz ¿no tiene acaso un papel eminente? Como dice Orígenes, «fue por una voz como la Palabra se hizo presente»[17].

16. Excepto en Jn 9,9; 18,35. Cf. 4,26; 6,20.35.41.48.51; 8,12.18.23.24.28.58; 10,7.9.11.14; 11,25; 12,26; 13,19; 14,3.6; 15,1.5; 18,5.6.8.

17. Orígenes, *Comm. in Joh.* II, art. 194 (SC 120,339) recogido y ampliado por san Agustín, *Sermo* 288, 3 (PL 38,1304s).

La profecía del Antiguo Testamento se condensa en un versículo de Isaías, sacado del libro de la consolación de Israel. Mientras que en los sinópticos esta cita se debe a un comentario del narrador[18], aquí la pronuncia el propio Bautista, señalando su fuente. Un versículo bastaba al predicador judío para recordar todo el contexto a los oyentes, familiarizados con la Escritura. He aquí el pasaje, traducido según el griego de los Setenta:

> 1 Consolad a mi pueblo, dice *Dios*.
> 2 Sacerdotes, hablad al corazón de Jerusalén, ¡consoladla! Su humillación se ha colmado, su *pecado está perdonado:* ha recibido de la mano del Señor el doble por sus faltas...
> 3 *Voz de aquel que grita en el desierto:*
> ¡Preparad el camino del Señor,
> enderezad los senderos de nuestro Dios!...
> 5 La gloria del Señor *se verá*
> y *toda carne verá* la salvación de Dios...
> 10 He aquí que el Señor *viene* con fuerza y su brazo con poder, he aquí su salario con él y su obra delante de él.
> (Is 40,1-10)

Los ecos de esta profecía, que anuncia la inminencia de la salvación definitiva, se perciben a lo largo de las páginas de Jn. Se reconoce la *venida* del Señor (Jesús «viene» hacia Juan: 1,27.29.30), el *pecado perdonado* (gracias al Cordero de Dios: 1,29), la salvación presentada como *universal* («toda carne» en Isaías; aquí «mundo»: 1,29), la repetición del verbo *«ver»*[19] y, al final de la sección, la *gloria* («manifestará su gloria»: 2,11). La iniciativa soberana de *Dios* domina en ambos textos, ya que Dios aparece igualmente en 1,19-34 como el actor primordial: no sólo está en el origen de la profecía y es su camino hacia el hombre al que hay que *enderezar,* sino que es él el que envía a Juan a bautizar en el agua (1,33) y el que revela al Precursor cómo podrá reconocer a Cristo: es él igualmente el que intenta manifestar a Jesús a Israel, como indica el giro pasivo[20] «para que él fuera manifestado» (1,31); finalmente se cualifica al Cordero como el «de Dios que quita el pecado del mundo» (1,29). Si aparece Jesús, es que en él Dios va a desplegar su fuerza de salvación, según la promesa (cf., Is 43,18s).

18. Mt 3,3 = Mc 1,3 = Lc 3,4-6.
19. Jn 1,29.32.33.34.36.39.42.46.47.50.51. En Isaías: 35,2; 40,5; 62,2; 66, 18s.
20. El giro pasivo del verbo es una manera semítica de convertir a Dios en el sujeto de la frase; este giro se suele llamar *passivum divinum*.

Presentándose como la *voz* —la que hablaba antaño «en el corazón de Jerusalén»—, Juan asume la magnífica dignidad de la Escritura. Si no tiene existencia en sí mismo, recoge en su persona la Promesa. El evangelista, que se abstiene de describir los rasgos particulares del Bautista, lo convierte sin embargo en la «figura» del Antiguo Testamento, según la frase atribuida a san Agustín[21], de tal manera que a través del «testigo» es la Escritura de Israel la que reconoce y la que designa en Jesús al Mesías. Esta perspectiva, adoptada ya desde el comienzo del libro, es capital en todo el evangelio de Jn.

¿Lo que se dice a propósito de Juan podría, al revés, valer de la Escritura? La Escritura atestigua, como Juan, que la salvación de Dios está cerca; indica el camino que conduce al Mesías; finalmente, no habla de hecho más que de él (cf. 5,39.46); pero, como Juan, la Escritura no es Cristo, no es aquel que, dando el Espíritu sin medida (3,34), colmará las esperanzas de Israel por encima de ellas mismas. Recordemos la proclamación del prólogo teológico: «La Ley fue dada por Moisés, la gracia de la verdad fue por Jesucristo. A Dios nadie lo ha visto jamás; el Hijo único, Dios, que está hacia el seno del Padre, ése lo ha contado» (1,17s). Sin embargo, el contenido de la Escritura de Israel va más allá de la Ley misma; abre por medio de la apocalíptica un porvenir ilimitado, que evocará el mismo Jesús al hablar del «último día». Por tanto, conviene ser prudente.

El bautismo de Juan

25 Y le interrogaron y le dijeron: «¿Por qué bautizas entonces, si no eres ni el Cristo, ni Elías, ni el profeta?»

Esta nueva cuestión de los delegados explica las precedentes: la actividad bautismal de Juan habría implicado, para ser válida, que él fuera uno de los protagonistas de los últimos tiempos. Cierta-

21 «Johannes figura fuit veteris testamenti et in se formam praetulit legis» El antiguo breviario romano, en la fiesta de Juan Bautista, atribuía erróneamente esta fórmula a san Agustín, *Sermo 20 de sanctis*, de hecho, como demuestran los Mauristas (PL 39,2110), su autor es Fausto de Rietz. El texto se encuentra en PL 39,2111

mente, el Bautista se presentó, según la tradición, como invitando al pueblo a convertirse frente al juicio inminente de Dios, pero es difícil, históricamente hablando, relacionar el bautismo de agua con un gesto considerado como mesiánico. Así pues, se reconoce aquí una orquestación joánica, que busca el contraste entre el Precursor y el mismo Jesús. Antes de escuchar la respuesta de Juan, conviene —en la medida de lo posible— situar su ministerio bautismal dentro del contexto de las prácticas de la época[22].

De suyo, el bautismo de Juan podía inscribirse en el simbolismo, familiar a los judíos, del agua purificadora. La Ley prescribía abluciones rituales antes y después de ciertos actos. En algunos grupos religiosos, particularmente entre los esenios, los baños habían adquirido una importancia considerable: cotidianos y reservados a los iniciados, estaban ligados de alguna manera al deseo de conversión y de purificación interior[23]. A los ojos de los adeptos parece ser que tenían un valor cultural análogo al de los sacrificios del templo, de los que se abstenían los esenios, juzgando que ya no eran conformes con las exigencias de la Ley. Los exegetas suponen con probabilidad un parentesco de pensamiento, si no de formación, entre el Bautista y la comunidad de Qumrân: refugiados en el desierto, alimentados de la profecía de Isaías 40, preocupados por la pureza ritual y la moral, los esenios anhelaban la victoria de Dios y aspiraban a la purificación decisiva que habría de tener lugar cuando el espíritu de santidad se derramara sobre un personaje mesiánico[24].

Sobre este telón de fondo, el bautismo de Juan se presentaba como singular. Mientras que los adeptos de la secta se administraban ellos mismos los baños rituales, Juan bautizaba con autoridad a todos los que acudían a él; su rito, que comprendía la confesión de los pecados, se realizaba una sola vez, significando la conversión efectiva del pecador ante Dios, que vendría muy pronto a bautizar en el Espíritu santo y el fuego (Mt 3,11). Finalmente, el rito se realizaba exclusivamente en las aguas de Jordán.

Algunos autores se preguntan si este bautismo único no tendría, a los ojos del Precursor, el valor de un renacimiento. Ciertamente, no es oportuno apelar en este contexto al «bautismo de los prosélitos» —por el que los no-judíos que deseaban integrarse a la religión de Israel se purificaban ante unos testigos de la impureza legal

22 Cf J Thomas, *Le Mouvement baptiste* , o c

23 Sobre el bautismo de Juan y el de los esenios, cf J Delorme, en LV 26 (1956) 21-60, J Schmitt, en RevScRel 47 (1973) 391-407

24. Cf Is 11 e *infra*, 133s, 143

inherente a su condición de paganos y accedían de este modo a un nuevo ser—, ya que esta práctica no está firmemente atestiguada hasta finales del siglo I Sin embargo, es posible hablar de «renacimiento» a propósito del bautismo de Juan[25] El evangelista indica, de forma sorprendente

28 Esto ocurrió en Betania al otro lado del Jordán, en donde Juan estaba bautizando.

Después de Orígenes, se ha discutido mucho sobre el lugar llamado Betania o, según ciertos manuscritos, Beth Abara[26] Pero no se ha tomado muy en cuenta lo que puede suponer la indicación «al otro lado del Jordán», que está siempre en Jn en relación con el Bautista (cf 3,26, 10,40) El Jordán marcaba la frontera que habían franqueado los hebreos para entrar en la tierra prometida (Jos 3-4) Según una tradición constante, las aguas del Jordán correspondían al mar de las Cañas, a través del cual había salido el pueblo de Egipto (cf Jos 4,23), bajo este aspecto, no son tanto unas aguas purificadoras como unas aguas que dan la vida a través de la muerte Se pensaba, por otra parte, que la entrada en el reino de Dios se haría según el modelo del primer éxodo[27] Actuando «al otro lado del Jordán», el Bautista puede significar que su bautismo es muerte a la antigua existencia y vida para el reino que viene De hecho, el Precursor ha conservado esencialmente de Isaías la obligación de «enderezar el camino» El desarrollo precedente no es más que un presupuesto de lo que Juan responde a los enviados de Jerusalén Su réplica es de nuevo sorprendente

25 Cf H Gese, *Zur biblischen Theologie* Munchen 1977 198 201

26 Origenes *Comm in Joh* VI, 204-207 (SC 285 297) En favor de la leccion propuesta por Origenes y conservada por algunos manuscritos estan A Loisy *Le quatrieme evangile* Picard Paris 1903, 213s, M E Boismard, *Du baptême o c* 37 39, en sentido contrario R Schnackenburg *o c* I, 321

27 Segun H Gese cf Is 43,16-21, 51,10s e Is 11,15s, 63 11 13, Miq 7,15, Zac 10,10s Además Is 40 3 5 esta recogido en Bar 5 7 9

26 Juan les respondió diciendo: «Yo bautizo en agua. En medio de vosotros está uno a quien no conocéis, 27 aquel que viene tras de mí, del que yo no soy digno de desatar la correa de su sandalia». 28 Esto ocurrió en Betania al otro lado del Jordán, en donde Juan estaba bautizando.

La primera parte de la respuesta es lacónica «Yo bautizo en agua» Relacionada con la declaración anterior de Juan —él no es un personaje mesiánico—, da a entender que el verdadero bautismo habría de tener lugar, como lo indica también la tradición sinóptica, en el Espíritu Sin embargo, decir que la frase queda aquí en suspenso y que ha de completarse con la afirmación de 1,33d (a saber, la oposición hecha con el bautismo en el Espíritu santo) sería ir más allá de la coyuntura en que nos mantiene la primera jornada el bautismo de agua tiene la función de preparar para la venida del Señor ¿Por qué, pensando en la hipótesis que propusimos cuando la lectura del prólogo poético, no considerar que ciertos ritos no cristianos podrían ser, a la manera del bautismo de Juan, preparaciones para la plena manifestación de Dios?

Inmediatamente después Juan polariza la atención sobre Cristo, declarando su presencia todavía oculta «En medio de vosotros está uno a quien no conocéis» ¿Hay aquí un reproche dirigido a los delegados judíos? No puede ser, ya que el mismo Juan confiesa y subraya, en la segunda jornada, que tampoco el lo conocia (1,31 33) Lo que el testigo afirma es más bien que no hay que dudar de la dignidad supereminente de Aquel que ya está allí Como demuestra lo que sigue en el texto, para descubrirla se necesita una revelación de arriba

Al presentarse como la voz que en el desierto prepara la acogida de Aquel que viene, el Bautista se situaba al final de las esperanzas de Israel Pero él mismo está aún en la oscuridad no ha identificado aún al Mesías por el que Dios viene a su pueblo Su certeza, totalmente interior, es una certeza en la noche En este punto la situación de Juan es parecida a la de los apocalípticos que, a pesar de que buscan precisar mediante signos precursores la venida del Mesías en el último día, permanecían en la ignorancia de sus rasgos, a no ser a través de las especulaciones sobre las figuras de Elías y del Profeta No obstante, Juan se distingue de los apocalípticos en que está seguro de la presencia actual de Aquel que es esperado Orienta hacia ella, sin poder discernirla de cerca

Una comparación entre los textos podrá ayudarnos a comprender mejor la actitud de Juan en este pasaje del cuarto evangelio He aquí cómo se situo Jesús frente a sus contemporaneos

> Preguntado por los fariseos sobre el momento en que habria de llegar el reino de Dios, les respondio «El reino de Dios no viene de una forma observable no puede decirse '¡Esta aqui! ¡Esta alli! , pues el reino de Dios esta entre vosotros» (Lc 17,20 21)

A propósito de la segunda venida del Hijo del hombre (la parusía), Jesús empleó un lenguaje analogo al de Juan

> Si os dicen «¡Esta aqui, en el desierto!», no vayais, «¡Esta aqui, en un escondrijo!», no lo creais En efecto lo mismo que el relampago sale de oriente y brilla hasta el occidente, asi sera con el Hijo del hombre (Mt 24,26-27)

La manifestacion del Mesías no se debe a especulaciones humanas, sino sólo a la iniciativa divina, pertenece al orden de la revelación (cf , 1,33s) Rompiendo con la costumbre establecida a propósito de rango y presidencias, Juan declara que no es digno de «desatar la correa de la sandalia»[28] a aquel que viene «detrás de él» Todo se ha dicho en la antigua alianza es preciso reconocer su realización en el tiempo oportuno La presencia del Mesías va a cumplir el pasado de Israel, lo único que falta es identificar a Aquel que viene Ese va a ser el sentido de la segunda jornada

Segunda jornada

El Mesías es identificado por Juan (1, 29-34)

Es al día siguiente Han desaparecido los encuestadores de la víspera Entretanto Juan ha identificado a Aquel que esperaba Israel y lo presenta a los otros ¿A quiénes? El texto no lo señala, como para sugerir que el auditorio del Precursor se extiende ahora sin límites ¿No ha afirmado el prólogo que Juan habia dado testimonio de la luz «para que *todos* creyeran por él» (1,7)? Jesús es designado como el Cordero de Dios que quita el pecado del «mundo» Esta designación

28 Jn 3 29 Segun P Proulx y L Alonso Schockel *Las sandalias del Mesias esposo* Bib 59 (1978) 1 37 el gesto evocaria la ley del levirato (Dt 25,5 10 Rut 4 7 9) y su sentido seria este no es Juan sino Cristo el encargado de convertirse en esposo (*aner* en 1 30 = «marido» cf Is 54 1) y suscitar una descendencia a la viuda que quedo sin hijos

(1,29) y el testimonio de que Jesús es «el Hijo de Dios» sirven de marco al pasaje El reconocimiento tuvo lugar durante el bautismo de Jesus, que no se nos narra directamente, sino a través de la iluminación que Juan dice haber recibido por el hecho de haber visto al Espíritu bajar y permanecer sobre aquel hombre (1,32-33)

Juan designa a Jesús

Antes de proferir su testimonio, Juan, al ver a Jesús venir hacia él, lo designa y declara lo que comprende de su misterio, luego añade que, al reconocer a Jesus, ha captado también el sentido de su propia existencia

29 **Al día siguiente, vio a Jesús viniendo hacia él**

Dentro de su aparente simplicidad, esta frase se presta a un malentendido Espontáneamente se imagina uno que Jesús acude a Juan para hacerse bautizar, tal como lo dice de forma diversa la tradicion sinóptica[29], mientras que el momento narrado es, en el tiempo del relato, posterior al episodio tradicional, en efecto, éste será evocado retrospectivamente por el Bautista durante una declaración posterior Al comienzo del v 29, por consiguiente, el acontecimiento es la venida hacia Juan de Jesus, que ha sido investido ya por el Espíritu santo Cuando Jesús aparece por primera vez en el cuarto evangelio, se le muestra en acto de venir[30], así se cumple el anuncio de Isaías «El Señor viene» (Is 40,10) Ciertamente, no ya «con poder», pero sí con determinación si Jesús *viene* hacia Juan —no se sabe de donde—, no es para hacerse bautizar, sino para decir el sí de Dios a la promesa, viene hacia Juan, en el que se recapitulan la experiencia y las esperanzas de Israel Y Juan reacciona en profundidad

29 **y dijo: «He aquí el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo».**

29 Mt 3 13 15 Mc 1 9 Lc 3 21
30 Cf D Mollat *Études johanniques* Seuil Paris 1979 106s

La voz que grita en el desierto designa a Aquel que antes anunciaba «He aquí», lo cual implica una invitación a mirar[31] Isaías anunciaba a Israel que «su pecado se había perdonado» (Is 40,2), Juan proclama que se va a «quitar» el pecado del mundo Subyacente a esta formulación, que tiene un cuño joánico, se encuentra la tradición judía sobre la desaparición del pecado al final de los tiempos el pueblo entero se hará santo y la fidelidad con Dios será universal[32] Citemos, por ejemplo, otro anuncio de Isaías, así como la ferviente esperanza de Qumrân

> No se cometera ni mal ni perversidad en mi montaña santa, porque el conocimiento de YHWH llenará la tierra como las aguas cubren el mar (Is 11,9)
> Entonces Dios por su verdad, limpiara las obras de cada uno y purificara para si el edificio (del cuerpo) de cada hombre, para suprimir todo espiritu de perversidad de sus miembros carnales y para purificarlo por el Espiritu de santidad de todos los actos de impiedad, y hara brotar sobre el el Espiritu de verdad como agua lustral (1 QS IV, 20-21)

Los judíos esperaban del Mesías una intervención *que purificase* al pueblo de sus pecados, así se explica también un apócrifo de finales del siglo I

> Y cuando (el Mesias) haya humillado al mundo entero y se siente en paz para siempre en el trono de su realeza ( ), los juicios, las acusaciones, las luchas, las venganzas, los crimenes, las pasiones, las envidias, el odio y todo cuanto se les parece irán a su condenación, despues de haber sido extirpados (ApBar 63,1-4)

La primera carta de Juan, haciéndose eco de esta tradición, atribuye también al Mesías el papel de triunfador de los pecados de los hombres

> Jesus apareció para quitar los pecados y no hay pecado en el (1 Jn 3,5)

Sin embargo, una diferencia caracteriza a la palabra del Precursor no habla de *los* pecados de los hombres, sino *del* Pecado del mundo La misma epístola de Juan puede explicar este deslizamiento cuando dice, inmediatamente antes del pasaje que acabamos de citar

31 M de Goedt, *Un scheme de revelation dans le quatrieme evangile* NTS 8 (1961 1962) 143 Indica «*Ide* no tiene valor de imperativo, sino que desempeña la función de un presentativo, de ahi el uso del nominativo que le sigue»

32 Ez 36,25-28, 37,23 28, cf Zac 13,2 Cf M A Chevallier, *L Esprit et le Messie dans le bas judaisme et le NT* PUF, Paris 1958 141s

Todo el que comete el pecado *(hamartia)* comete tambien la iniquidad *(anomia)* porque el pecado es la iniquidad (1 Jn 3,4)

La función de Cristo no es solamente la de suprimir los pecados individuales, sino la de poner fin al dominio del Pecado En efecto, la *hamartia* encuentra su profundidad escatologica en la *anomia,* y ésta designa el estado del mundo separado de Dios[33]

El anuncio de la salvacion universal, implicada en el v 29, pudo fácilmente ser atribuido por el evangelista al personaje histórico del Bautista, porque ya la profecía de Isaías, recogida por Juan, extendía su ámbito a *toda carne*

Así pues, Juan proclama que el pecado del mundo va a ser «quitado» El verbo griego *aírein,* cuando se vincula a la noción de pecado, equivale en los Setenta a *aphienai* «perdonar»[34] Pues bien, el perdon es exclusivamente el acto de Dios, significado ordinariamente en Israel por un rito Así, durante la fiesta del Kippur, a través del acto cultual del sumo sacerdote, es YHWH sólo el que actua y perdona los pecados En las palabras de Juan vale la pena destacar una ambiguedad ¿quien es *aquel que* «quita el pecado»? Espontaneamente se asocia el pronombre relativo «que» a «cordero», pero sería un error eclipsar el verdadero autor del perdón, a saber Dios en persona Esta lectura se apoya en una indicación gramatical en la expresión «cordero de Dios», el genitivo «de Dios» no es necesariamente subjetivo («cordero divino»), sino que puede muy bien significar objetivamente «cordero dado por Dios», «procedente de Dios» Jesús es el cordero que Dios da ahora para quitar el pecado del mundo En ese caso, ¿no podría traducirse «He aqui el Cordero por el que Dios quita el pecado del mundo»? Entonces se le restituiría al cordero su función, ciertamente eminente, pero «instrumental» en las manos de Dios

¿Qué entiende el evangelista por «cordero de Dios»? La respuesta ha de tener en cuenta el contexto inmediato y conservar entonces sin vacilación un sentido mesiánico, en efecto, tras la designación de Jesús como Cordero de Dios es como, después de charlar con él, Andrés le

33 Como ha demostrado claramente I de la Potterie *Le peche c est l iniquite (1 Jn 3 4)* NouvRevTh 78 (1956) 785 797 en Id *La vida segun el Espiritu* Sigueme Salamanca ²1967 67-86

34 Con Strack Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch* II 363 370 *airein* en los Setenta no tiene nunca el sentido de «llevar» una falta Excepto en Jn 5,8 12 (probablemente bajo la influencia de la tradicion que refleja Mc 2 9-12) Jn no conoce mas que el sentido de «quitar» 2 16 10 18 11,39 41 1 Jn 3 5 cf 1 Sam 15 25 J T Forestell lo ha mostrado muy bien en *The World of the Cross* Roma 1974 161 nota 57

declara a su hermano Simón «Hemos encontrado al Mesías» (1,41) Pues bien, no se conoce en la tradición judía ningún «título» mesiánico parecido Por tanto, hay que contentarse con una equivalencia o, mejor dicho, con un ambiente de pensamiento, que es el que recordábamos a propósito del Mesías enviado por Dios que suprimiría el pecado Pero ¿cómo justificar la elección del término «cordero»?[35] Después de mencionar las respuestas más conocidas, indicaremos la que nos parece preferible

Según una interpretación muy extendida[36], el cordero de Dios se identifica con el Siervo de Dios anunciado en Is 53 De hecho, en la pimera lección de catecismo de la Iglesia naciente, la de Felipe al ministro de la reina de Etiopía (Hech 8,26-35), el texto explicado es el siguiente

> Como un cordero conducido al matadero,
> como una oveja muda ante los trasquiladores,
> él no abre la boca (Is 53,7)

Sin embargo, aunque el evangelista pudo oír en esta fórmula un eco de la convicción primitiva, no se impone en esta relación En la profecía no se trata más que de una comparación, además, el cordero de Isaías expía o «lleva» el pecado de Israel, pero no lo *quita* No obstante, se ha intentado salvar la hipótesis invocando un error de traducción[37] la palabra aramea *tal^{e}ya* puede en efecto significar «hijo, servidor» o «cordero» El Bautista habría dicho «He aquí el servidor de Dios» Suponiendo que el fundamento semántico sea seguro[38], no hay nada que autorice a hacer del Servidor un título mesiánico[39] No obstante, algún crítico ha supuesto que el texto remitía, no a Is 53, sino a Is 42 «He aquí mi servidor, a quien sostengo »[40], pero también en este caso es débil el fundamento semántico

Ante esta insuficiencia, C H Dodd[41] ha propuesto una hipótesis de gran interés El cordero de Dios es el equivalente al cordero ven-

35 Sobre el cordero de Dios, cf bibliografía en E May, *Ecce Agnus Dei* Washington 1974 y TWNT 10 (1978) 974s

36 M E Boismard *Du baptême a Cana, o c* 43-60

37 Una hipotesis de C J Ball y de C F Burney (1922) ha sido recogida y difundida por J Jeremias, en TWNT 1 (1933) 343 y 5 (1954) 700, O Cullmann, *Sacrements* (1933) 29 35, M E Boismard, *o c* , 25 69, I de la Potterie, *La verdad de Jesus,* Madrid 1979, 24 35

38 En su favor el *Targum Ps Jonathan* sobre Ex 1,15, cf Josefo *Ant Jud* 2,205, citado por B Gartner *Svenk Ex År 18* (1953 1954) 98-108

39 Con C H Dodd en JTS 34 (1933) 284s y en *Interpretacion o c* 240

40 M E Boismard *Du baptême o c* 59s, I de la Potterie, *«Ecco l Agnello di Dio»* Bibbia e Oriente 6 (1971) 29 32 *La verdad de Jesus o c* , 24-35

41 C H Dodd, *Interpretacion o c* 235-244

cedor del Apocalipsis, cuya cólera es terrible (Ap 6,16) y que va a triunfar sobre los siete reyes aliados de la Bestia

> Estos emprenderán una campaña contra el Cordero,
> y el Cordero los vencerá,
> porque es Señor de los señores y Rey de los reyes (Ap 17,14)
> Los conducirá a las fuentes de la vida (Ap 7,17)

Ese es precisamente el Mesías violento y vencedor con que soñaba el Bautista según la presentación sinoptica La tradición de este Cordero conquistador se arraiga profundamente incluso en el libro de Henoc, cuya composición se fue escalonando desde el 150 a C hasta el siglo III de nuestra era en él se compara la historia de Israel con las vicisitudes del combate que emprende un cordero (al que le sale un cuerno) para proteger a las ovejas contra los lobos, en virtud de la misión que le ha confiado el Señor de las ovejas Sucesivamente intervienen en la lucha los caudillos más grandes de Israel Moisés, Samuel, los reyes , Judas Macabeo, indicando cuáles serán los rasgos del Mesías El cordero dirigirá la guerra santa para reunir al rebaño Detrás de la tradición de un cordero que hace huir a los lobos se vislumbra la paradoja bíblica de la debilidad que, con la ayuda de Dios, triunfa sobre la fuerza del mal[42] Esta hipótesis choca sin embargo con la dificultad de justificar la existencia de semejante tradición desde finales del siglo I Por eso no podemos aceptarla

Una tercera lectura, la más corriente, reconoce en el Cordero de Dios al verdadero *cordero* pascual[43] Esta identificación se basa en la presentación cristiana primitiva de Cristo «nuestra Pascua (que) ha sido inmolado» (1 Cor 5,7), y que nos explicita la primera carta de Pedro

> Habeis sido rescatados por una sangre preciosa, como de un cordero sin reproche y sin mancha, Cristo (1 Pe 1,19)

Si el lector escucha estas armonías en el «título» que Juan da a Jesús, es difícil admitir que el texto atribuya al Precursor la comprensión anticipada del misterio pascual, ya que esto estaría en con-

42 No se puede objetar la diversidad de terminos utilizados para el cordero, ya que *amnos* (Jn, Test Jos 19 8), *arnion* (Ap), *aren* (Hen) pueden traducir todos ellos en los Setenta el hebreo *kebes* o *taleh* Segun los interpretes más recientes las *Parabolas* de Enoc (37 71) datan probablemente de finales del siglo I

43 Con Jeronimo, Agustin, Crisostomo Lagrange, Prat El cordero pascual es aquel cuya sangre rociada sobre las puertas protegia a los hebreos del ángel exterminador

tradicción con las evidencias históricas que nos ofrece la tradición sinóptica: a los ojos del Bautista, el Mesías inaugura el fin de los tiempos; y esto no deja espacio para el plazo que impone una carrera que implica la persecución y la muerte de Jesús.

Sin embargo, es posible una solución: al evocar al cordero pascual, el Bautista joánico anunciaría no ya el misterio de la cruz, sino la liberación que Dios va a realizar por medio de ese hombre, una liberación de la que era prototipo la liberación de Egipto, sin que aparezca entonces ninguna connotación sacrificial; de esta forma se recobraría el sentido profundo de la pascua, fiesta que anuncia toda liberación, actual y escatológica.

Se puede preguntar cómo, por qué medio, obtiene ese cordero pascual la liberación del pueblo. Algunos opinan que es por su pureza y su inocencia, otros en virtud de su sacrificio[44]. A nuestro juicio, es otra la dirección que hay que seguir para comprender el papel del Cordero de Dios; es la hipótesis que, con J. T. Forestell, proponemos a continuación.

El término «cordero» evoca de suyo los sacrificios de Israel, en donde el ganado menor se utilizaba corrientemente tanto para los ritos de comunión como para los de reconciliación por el pecado. El cordero intervenía igualmente en el sacrificio cotidiano del templo[45].

En nuestra opinión, Jesús es ciertamente el «cordero» de Dios, pero no en el mismo sentido (y mucho menos en el mismo plano) que los corderos de los sacrificios judíos; lo es por el hecho de que, *por sí sola,* su venida suprime de parte de Dios la necesidad de los ritos por los cuales, durante el tiempo de la espera, Israel tenía que renovar continuamente su vínculo existencial con YHWH. Constatando que con la presencia del Mesías se ha hecho ya realidad la promesa de la salvación —se ha perdonado el pecado de Jerusalén, decía Is 40,2, el Bautista expresa en una imagen densa de contenido que con Jesús Dios concede la plenitud del perdón a Israel y al mundo. Jesús no es aquí la nueva víctima cultual, sino aquel por el que Dios interviene ofreciendo a los hombres la reconciliación perfecta con él.

44. Cf. Ps Sal 8,28. Así M. J. Lagrange, *Evangile selon S. Jean,* Gabalda, Paris ³1927, 39s, que recoge M. E. Boismard, *Du baptême, o.c.,* 56s y que desarrolla J. Schmitt, en RevSR 47 (1973) 394s; el Precursor habría dicho: «He aquí el Puro *(hò hagnós)* de Dios que quita el pecado del pueblo». En 1 Jn «Cristo es puro *(hagnós)* y hace puro *(hagnízei)* a quien espera en él» (3,3) y «ha aparecido para quitar *(aírein)* los pecados, ya que no hay pecado en él» (3,5). El cordero *(amnós)* se debería a un retoque de *hagnós.*

45. Sobre los sacrificios judíos, cf. Billerbeck y R. de Vaux, *Las instituciones judías,* Herder, Barcelona 1964, 528-577; Id., *Les sacrifices de l'AT,* Gabalda, Paris 1964.

Esta interpretación se acomoda sin choque alguno a la perspectiva escatológica del Bautista: con el Mesías llega a su fin la penosa espera de Israel, el pueblo elegido se encuentra finalmente con el Dios Salvador. El mismo Juan ¿no ejerce acaso su ministerio «al otro lado del Jordán» y fuera de las instituciones del templo? Un detalle joánico a propósito de los mercaderes echados del santuario (2,15) podría confirmar nuestra lectura[46]. Este puede ciertamente enriquecerse con otras aportaciones de la tradición cristiana y creo que el mismo evangelista las percibía bajo la apelación de Cristo «cordero de Dios»: tanto el Cordero que da su vida por fidelidad a Dios y a los hombres como el Cordero vencedor del Apocalipsis o también el Cordero pascual liberador. Pero es indispensable, en el primer tiempo de la lectura, reconocer con el Precursor que, con sola su presencia, Jesús inaugura una nueva etapa en la relación que une a Dios con los hombres o, según un término teológico, una nueva economía de salvación.

Finalmente y sobre todo, importa dar a Dios lo que es de Dios, a saber, que es él el que, por el Cordero que nos da, salva al mundo.

Después de esta sublime proclamación, Juan añade una palabra que a primera vista puede parecer un paso atrás, pero que es muy importante:

30 **Es aquel de quien yo dije: «Tras de mí viene un hombre que está por encima de mí, porque era antes que yo».** 31 **Y yo no lo conocía, pero para que él fuera manifestado a Israel he venido yo, bautizando en agua.**

Juan comunica su maravilloso descubrimiento. El día anterior había anunciado con vigor que iba a venir alguien «detrás de él» (1,27), del que se juzgaba indigno de ser esclavo. Ahora que ha designado a Jesús como el Cordero de Dios, vuelve a formular la superioridad de ese Mesías que está «por encima de él» y, por primera vez, da la razón de ello: «era antes que yo», dignidad que sitúa a Jesús por encima de toda posición concebible.

¿Puede deducirse de esta afirmación sorprendente que el evangelista atribuye a Juan la comprensión cristiana de la preexistencia del Logos, tal como se enunciaba en el prólogo?[47]. En el tiempo histórico del relato no se impone esta conclusión. Después de declarar que él

46. Cf. *infra*, 201s.
47. Cf. *supra*, 101s.

no era el Mesías, Juan negó igualmente que fuera Elías o el Profeta; hablando de este modo, se alinea con el pensamiento judío de su época, que estaba totalmente vuelto hacia el retorno escatológico de una gran figura del pasado (Mal 3,23). ¿Por qué no iba a ver el Bautista en el Mesías a aquel que daría actualidad a alguno de estos personajes? A sus ojos, ese «hombre» había existido ciertamente antes en la historia y se presentaba ahora de nuevo en la inminencia de la venida del Señor[48].

La intervención cristiana de la «anterioridad» de Jesús se encuentra por el contrario en el prólogo teológico, que se remonta mucho más arriba, por encima del tiempo histórico, hasta la preexistencia absoluta. Esto es lo que, en el segundo tiempo de la lectura, sugiere el testigo y lo que el lector cristiano capta inmediatamente. La anterioridad cronológica de Elías se convierte entonces en un figura de la preexistencia misteriosa de Jesús. Pero para ello hay que cambiar de registro y reconocer que el tiempo es la floración de la eternidad, que él simboliza.

Después de llegar a este punto de la inteligencia del misterio que es Jesús, Juan comprende mejor su propia misión, el bautismo en el agua (1,31). Esta reflexión sobre el pasado, a la luz de un conocimiento ligado al Espíritu, está ciertamente en la línea de Jn. A su manera, el Precursor vuelve sobre su propia experiencia para captar su verdad más profunda: Dios quería «manifestar» de este modo al Mesías en Jesús de Nazaret.

El testimonio de Juan

Después de expresar largamente Juan su reacción ante Jesús Mesías, he aquí el testimonio propiamente dicho, anunciado ya en 1,19; queda enmarcado y caracterizado por un doble «he visto», que corresponde a la profecía: «La gloria del Señor será vista... Toda carne verá la salvación» (Is 40,5).

48. Sobre Elías redivivo, cf. O. Cullmann, *Mélanges Fridrichsen*, Lund 1947, 26-32; Hamerton-Kelly, *Pre-existence, Wisdom and the Son of Man*, Cambridge 1973.

32 Y Juan atestiguó diciendo: «He visto al Espíritu bajar, como una paloma que viene del cielo, y permaneció sobre él. 33 Y yo no lo conocía, pero Aquel que me envió a bautizar en agua, éste me ha dicho: 'Aquel sobre quien veas al Espíritu bajar y permanecer sobre él, ése es el que bautiza en el Espíritu santo'. 34 Y yo he visto y atestiguo que él es el Hijo de Dios».

Juan se presenta como un testigo ocular: «He visto». Lo que ha visto evoca inmediatamente al lector el episodio del bautismo de Jesús. Ciertamente, el evangelista presupone, de acuerdo con los sinópticos, que Jesús ha sido bautizado por Juan, pero se sitúa al término de una evolución de la tradición sobre este acontecimiento. Si Marcos refiere simplemente que Jesús fue bautizado por el Precursor (Mc 1,9), Lucas desplaza la atención al mencionar este episodio tan sólo retrospectivamente: «Habiendo sido bautizado Jesús y estando en oración...» (Lc 3,21); en Mateo, se muestra en un diálogo que Jesús no viene como pecador a someterse al rito de purificación: «¡Cómo! ¿Tú vienes a mí?», exclama el Bautista (Mt 3,14). En el cuarto evangelio no se conserva ya nada del rito aplicado a Jesús, sino que el episodio sólo puede ser deducido del texto.

Los vestigios de la tradición que quedan en estos versículos se encuentran profundamente trasformados:

— La mención de la paloma que viene del cielo basta ciertamente para mostrar que el texto alude al bautismo. Pero de ese acontecimiento sólo se retiene lo esencial, la bajada del Espíritu. En la literatura judía se encuentran numerosas interpretaciones de la paloma: en vez de ver en ella el símbolo del Espíritu, es posible percibir tan sólo una comparación, destinada a subrayar la importancia del acontecimiento[49].

49. Se cuentan al menos siete interpretaciones diferentes de la paloma en el bautismo de Jesús. Una de ellas se apoya en la literatura judía que compara a la paloma con el Espíritu (cf. Gén 1,2; Cant 2,12) o también que ve en ella la designación de la asamblea de Israel (la *bath qol* o voz celestial que sucede a la voz desaparecida de los profetas). Cf. A. Feuillet, en RSR 46 (1958) 528. L. E. Keck, en NTS 17 (1969-1970) 63; F. Lentzen-Deis, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern*, Frankfurt 1970, 173-183.

— A propósito del Espíritu santo, el texto de Jn dice además: el Espíritu desciende sobre Jesús y «permanece sobre él», repitiendo esta circunstancia en dos ocasiones (1,32.33). De esta manera Juan atestigua que en Jesús se cumplió otro anuncio de Isaías: «Sobre él descansará el Espíritu del Señor» (Is 11,2). Jesús es ciertamente el Mesías prometido.

— Según la tradición sinóptica, la proclamación escuchada durante el bautismo de Jesús procedía del cielo: «Este es mi Hijo muy amado, en el que me complazco» (Mt 3,17). En Jn, la palabra sobre la filiación divina es pronunciada por un hombre, el Bautista, en el que se identificó anteriormente la voz profética. Volveremos sobre ello.

Si el Espíritu permanece en Jesús, es para que Jesús lo comunique, tal como se espera del Mesías que, según los textos de la época, será su dispensador[50]. Así por ejemplo:

> 2 Entonces el Señor suscitará un sacerdote nuevo, a quien se le revelarán todos los pensamientos del Señor... 6 Y los cielos se abrirán..., y la gloria del Altísimo se pronunciará sobre él, y el espíritu de inteligencia y de santificación descansará sobre él en el agua... 9 Y bajo su sacerdocio el pecado desaparecerá y los impíos cesarán de hacer el mal y los justos descansarán en él... 11 Y el Espíritu de santidad será sobre ellos (*TestLevi* 18,2-11).

Aunque este pasaje ha recibido algunas interpolaciones de manos de los cristianos, corresponde a lo que Juan vio y se inscribe en la tradición referida anteriormente sobre el Mesías, que ha de hacer desaparecer el «pecado del mundo».

El testigo expresa esta convicción por medio de su experiencia del bautismo. Si él mismo ha bautizado en agua, Jesús va a bautizar en el Espíritu santo. Antes, Juan le confirió al rito del agua los rasgos sinópticos de un acto de conversión con vistas a un renacimiento a través de las aguas simbólicas del Jordán; ahora comprende que su actividad bautismal prefiguraba al verdadero bautismo, que transformaría al ser en lo más profundo de sí mismo. Juan anticipa de este modo la afirmación del evangelio: para entrar en el reino de Dios es preciso renacer de agua y de Espíritu (3,5); más aún, Jesús en persona es la fuente del Espíritu para el creyente[51].

50. Cf. M. A. Chevallier, *o.c.*
51. Jn 7,37-39; 19,30; 20,22s.

Instruido por Dios de que Jesús bautiza en el Espíritu y testigo ocular de la morada del Espíritu santo en Jesús, Juan puede culminar su testimonio:

Y yo he visto y atestiguo que él es el Hijo de Dios[52].

Este testimonio corresponde evidentemente a la proclamación divina durante el bautismo de Jesús según los sinópticos: «Este es mi Hijo muy amado, en quien me complazco» (Mt 3,17). Pero aquí no se trata de una «voz del cielo»; la profiere un hombre, el Precursor. El acontecimiento de la revelación se presenta en segundo grado, es decir, tal como fue interiorizado por el testigo. Esta modificación depende sin duda de la orientación global del texto, centrado en el testimonio de Juan, pero también es posible discernir en ella una convicción joánica: la acogida de la fe transforma al creyente en lo más íntimo de su ser. En la relación que se establece con el Revelador, el hombre se convierte hasta tal punto en parte preñante de la misma que es él, anteriormente ligado por su no-saber, el que restituye y anuncia la palabra divina.

En el título «Hijo de Dios», el lector cristiano reconoce un sentido que va más allá de la confesión mesiánica, para coincidir con el título de «Hijo único» que se valora en el prólogo teológico. Este es precisamente el sentido que busca nuestro texto, según la orientación del evangelio, escrito «para que creáis que Jesús, el Mesías, es *el Hijo de Dios*» (20,31). ¿Significa esto que el evangelista atribuyó a Juan la inteligencia plena de un misterio, cuya profundidad no podía ni sospechar? La disposición literaria de los versículos 32-34, regidos[53] todos ellos por el verbo «ver», invita a unirlos estrechamente: a los ojos de Juan, Jesús es investido del Espíritu; por tanto, es él —según la palabra escuchada de Dios— el que bautiza en el Espíritu; y el testigo puede concluir entonces: él es el Hijo de Dios. Como rey de

52. Son posibles dos lecturas: «Hijo de Dios» y «Elegido de Dios». La primera está mejor atestiguada por la tradición manuscrita y muestra el progreso del pensamiento; es recogida por R. Bultmann, C. H. Dodd, J. Blank, *GNT, TOB,* B. Lindars, etc. Sin embargo, la segunda es preferida por A. Harnack, T. Zahn, O. Cullmann, M. E. Boismard, R. Schnackenburg, R. E. Brown, D. Mollat, J. Becker.

53. Según la alineación de los vv. 32-34:

— v. 32: *He visto*/al Espíritu bajar y permanecer sobre él.

— v. 33: ...aquel sobre quien *veas*/bajar al Espíritu..., ese bautiza...

— v. 34: *He visto*/y atestiguo que él es el Hijo de Dios.

Israel, representante y delegado de YHWH, el Mesías se caracterizaba por los términos de filiación, como demuestra la frase del salmo 2, un salmo mesiánico:

> Tú eres mi hijo;
> yo te he engendrado hoy (Sal 2,7).

Para señalar el paso de la promesa a la realización, el testigo Juan sigue entonces hablando el lenguaje del primer testamento. Sin embargo, haciendo eco de la Escritura, la lleva hasta su punto de mayor incandescencia: habiéndolo visto, profiere lo que en la teofanía de los sinópticos procedía de la voz celestial: la palabra sobre la filiación divina, en sentido pleno, de Jesús de Nazaret.

Mediante este título, el Bautista «histórico» no supera probablemente la perspectiva que era accesible a sus oyentes, pero el evangelista incluye en él para sus lectores el misterio del Hijo, central en su propia tradición. Seguramente en virtud de este desnivel, a los discípulos que están allí no les repite Juan ese testimonio superior, sino que recoge más bien el anuncio del Mesías bajo los términos de «Cordero de Dios».

APERTURA

¡El pecado del mundo! Como anticipándose a la toma de conciencia planetaria que se ha hecho corriente en nuestros días, Juan el testigo no apela —como los sinópticos— a la confesión personal de los pecados ni da consignas detalladas para «enderezar» el camino; habla ante todo del estado de ruptura en que se encuentra la humanidad entera delante de Dios.

Este texto se sitúa, no ya en el nivel de la existencia pecadora individual, sino en el de un desorden que afecta a la sociedad humana de la que formamos parte.

«El mundo está roto», decía Gabriel Marcel; se puede reconocer esta ruptura a través de las catástrofes, de las guerras, de las situaciones económicas y sociales intolerables, del mal en todas sus formas, y finalmente de la muerte.

¿Se trata en estos casos de «pecado»? Esta noción ha perdido para nosotros sus contornos claros. Las ciencias humanas nos han enseñado a tener en cuenta los determinismos inconscientes, las carencias educativas, las presiones sociales, los fanatismos que ciegan, etc. En cuanto al sentimiento de «culpabilidad», al que ha contribuido una moral reducida a lo permitido y lo prohibido, se muestra tal como

es: una traba dolorosa para la realización de los seres; por otra parte, hace ya tiempo que los autores espirituales han enseñado que no hay que confundirlo con el arrepentimiento, que concierne a una falta real y que es renovación de la relación con Dios en la libertad del amor.

Sin embargo, está claro que, sin la confesión radical de un vínculo entre el estado presente del mundo y la no-acogida de Dios no es posible escuchar la palabra de Juan. El pecado del mundo no se le atribuye aquí a una falta original, sino que parece referirse a una potencia que actúa, anónima en cierto modo, y que resulta de la proliferación y de la interacción de innumerables rechazos —conscientes o inconscientes, diríamos nosotros—, opuestos a la vida que el Creador propone a la criatura. Para el cuarto evangelio, el pecado fundamental es el rechazo de la luz divina del Logos. Pues bien, dice el Bautista, Dios viene por medio de aquel que es el signo vivo de su perdón, para «quitar el pecado del mundo».

La obra del Cordero, acabada en sí misma, no está acabada en el espacio ni en el tiempo; atraviesa sin duda secretamente a nuestro mundo herido, pero la lucha de la luz contra la tiniebla sigue caracterizando al presente. Para que nosotros seamos, por nuestra parte, como discípulos, los testigos y los actores de la salvación que Dios ha ofrecido definitivamente en su Hijo único, lo esencial es seguir a Jesús; es lo que nos hace comprender la segunda parte del capítulo.

SIGUIENDO A JESÚS

(1,35-51)

35 Al día siguiente, de nuevo, Juan estaba allí con dos de sus
discípulos. 36 Al ver a Jesús pasando, dice: «He aquí el Cordero
de Dios». 37 Los dos discípulos lo oyeron hablar así y siguieron
a Jesús. 38 Entonces Jesús se volvió y, viendo que le seguían,
les dice: «¿Qué buscáis?». Le respondieron: «Rabbí (es decir,
Maestro), ¿dónde moras?». 39 El les dijo: «Venid y veréis».
Fueron, pues, y vieron dónde moraba, y moraron a su lado aquel
día; era alrededor de la hora décima.
40 Andrés, el hermano de Simón Pedro, era uno de los dos que
habían oído a Juan y seguido a Jesús. 41 Se encontró en primer
lugar con su hermano Simón y le dijo: «Hemos encontrado al
Mesías (que significa el Cristo)». 42 Y lo condujo a Jesús. Al

mirarlo, Jesús dijo: «Tú eres Simón, hijo de Juan; tú serás llamado Kefas (que significa Pedro)». 43 Al día siguiente, [Andrés] había decidido partir para Galilea y se encuentra a Felipe. Jesús le dijo a éste: «Sígueme». 44 Felipe era de Betsaida, la ciudad de Andrés y de Pedro. 45 Felipe se encuentra a Natanael y le dice: «A aquel de quien Moisés escribió en la Ley, así como los profetas, lo hemos encontrado: es Jesús, el hijo de José de Nazaret». 46 Natanael le respondió: «¿De Nazaret puede salir algo bueno?». «Ven y ve», le dijo Felipe. 47 Jesús vio a Natanael que venía hacia él y dijo: «¡He aquí verdaderamente a un israelita sin falsedad!». 48 Natanael le dijo: «¿De dónde me conoces?». Jesús le respondió: «Antes de que Felipe te llamara, cuando estabas bajo la higuera, te vi». 49 Natanael contestó: «¡Rabbí, tú eres el Hijo de Dios! ¡Tú eres el Rey de Israel!». 50 Jesús replicó: «Porque te he dicho que te vi bajo la higuera, ¡crees! ¡Verás mejor todavía!». 51 Y le dijo: «En verdad, en verdad os digo: veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del hombre».

Según los tres sinópticos[54], al comienzo de su predicación Jesús llamó para que le siguieran a cuatro galileos, núcleo original del grupo de los doce. En Jn, la vocación de los primeros discípulos se nos narra en el primer capítulo: también se trata de cuatro personas, y las cuatro de origen galileo. Pero fuera de esto el episodio es trasformado por completo por la presentación joánica. El lugar no es Galilea; los futuros discípulos no son llamados por una palabra imperativa: «Venid tras de mí y os haré pescadores de hombres». Sino que son orientados hacia Jesús por el Testigo y reconocen en él, bajo diversos títulos, al Mesías de Israel. Si Andrés, Simón y Felipe son conocidos por otros lugares, el cuarto discípulo, Natanael, el que cuantitativamente ocupa más lugar en el relato, es ignorado por la tradición sinóptica y sólo será nombrado una vez más en el cuarto evangelio.

Literariamente el texto está enmarcado por dos declaraciones principales: la de Juan: «He aquí el Cordero de Dios» (1,36) y la de Jesús anunciando el misterio del Hijo del hombre (1,51).

Como en el pasaje anterior, la secuencia se distribuye en dos jornadas (1,35-42 y 1,43-51), que comprenden ambas dos escenas centradas en Jesús (1,37-39 y 1,41-42; 1,43 y 1,45-51); suceden a

54. Mt 4,18-22 = Mc 1,16-20, Lc 5,1-11.

una escena inicial en donde el Bautista rodeado de dos discípulos sigue siendo todavía el actor principal (1,35-36).

Estos episodios se desarrollan todos a un ritmo rápido, aunque algunas indicaciones del evangelista (1,40.44) dejan al lector algo de tiempo para respirar. Se puede ciertamente reconocer allí algunos pequeños relatos procedentes de diversas fuentes[55]. Procederemos sin embargo, todavía en esta ocasión, a una lectura sincrónica, teniendo además en cuenta que el texto con sus términos recurrentes presenta un único movimiento: el fuego del anuncio va prendiendo cada vez más cerca. Jesús es confesado como Mesías por medio de expresiones o de títulos en cascada. Los verbos de movimiento son muy numerosos[56]. El texto queda unificado además por el tema del «ver», desde la mirada contemplativa del Testigo (1,35) hasta el anuncio final de Jesús: «Veréis a los ángeles subir y bajar sobre el Hijo del hombre», pasando por una primera promesa: «Veréis (dónde vive Jesús)... y vieron» (1,39) y por la mirada que fija Jesús sobre Simón o sobre Natanael (1,42.47).

De Juan a Jesús

35 Al día siguiente, de nuevo, Juan estaba allí con dos de sus discípulos. 36 Al ver a Jesús pasando, dice: «He aquí el Cordero de Dios». 37 Los dos discípulos le oyeron hablar así y siguieron a Jesús.

Juan sigue hablando en presente («dice»), pero su actitud se describe en imperfecto: «estaba allí», como inmóvil. El profeta ha representado su papel: el día anterior designó al que debe ser «manifestado en Israel» (1,31). Sin embargo, su anuncio sigue siendo válido: si el testigo ha llegado al término de su misión, ese término

55 Intento de reconstrucción de las fuentes en R Bultmann, recogido y matizado por B. M F. van Iersel, en NT 5 (1962) 245-267 Cf. F Hahn, *Mélanges R Schnackenburg*, 1974, 172-190

56 Si Juan «estaba allí», Jesús «camina», se ponen a «seguirle», Jesús se «vuelve», juntos «ven» en dónde mora Jesús. un discípulo encuentra a otro, que «viene» a Jesús, se disponen a partir...

abre un futuro: la buena nueva se va a difundir, sin que nada logre detenerla.

Jesús pasa. Esta vez no viene a Juan (1,29); camina, sin que sepamos adónde va. Tampoco se indica de dónde viene, pero Juan que le mira parece saberlo, como sugiere en su anuncio el genitivo «de Dios». En virtud del verbo *emblépsas*, la mirada que el Bautista dirige ahora a Jesús implica una mayor intensidad que el «ver» *(blépei)* mencionado en 1,29: es una mirada que intenta penetrar en el misterio del ser[57]. La indicación «¡He aquí!» *(íde)*, palabra que en griego se relaciona con *oraô* («ver»), recibe así mayor relieve[58]: parece como si Juan quisiese que su mirada pasara a ser también la de sus discípulos.

¿Por qué no se repite: «que quita el pecado del mundo»? Es que el anuncio que aquí se repite no tiene exactamente la misma función que la primera vez. Allí Juan señalaba su admiración ante Dios que lleva a buen fin la obra de la salvación, no mediante el culto, sino por «su» cordero; en nuestro texto el Bautista concentra la atención de sus oyentes en la persona de Aquel que va a realizar el plan divino, sobre ese Jesús que está presente.

El narrador indica que los dos discípulos se pusieron a seguir a Jesús porque habían oído la proclamación del Testigo; lo subrayará más aún diciendo en el v. 40: «...uno de los dos que habían oído a Juan y seguido a Jesús». Para Juan había precedido ya un oír, cuando Dios le había instruido sobre la manera de reconocer a Aquel que bautiza en el Espíritu santo (1,33). Pero solamente luego «vio» (1,32.34). Para los discípulos, a su vez, el oír precede al «ver», al que serán invitados en el curso de nuestro relato. En el v. 37 volvemos a encontrar el proceso por el que la fe se trasmitía en Israel, a saber mediante la escucha, a través de «la tradición de los padres». El «ver» no se realiza más que cuando Jesús mismo se manifiesta.

Los primeros discípulos de Jesús no se nos presentan como pescadores de Galilea que abandonan sus barcas para seguir a Jesús, sino como hombres que están ya buscando algo, ocupados por el Dios salvador a quien quisieron hallar al lado del Bautista. Pues bien, como el Bautista es el enviado de Dios (1,6), como es la voz que repercute y actualiza la palabra inspirada de los profetas, es entonces Dios el que, en realidad, le da a su Hijo los primeros discípulos, tal como indicará claramente Jesús a propósito de un círculo más amplio: «Los

57. Con C. Traets, *Voir Jésus et le Père en lui selon l'évangile de Jean*, Rome 1967, 19, nota 3: «*emblépein* = 'volver la mirada hacia'... Juan 'fija los ojos' con la intención de revelar alguna cosa». Lo mismo en 1,42.

58. M. de Goedt, en NTS 8 (1961-1962) 142-150. Este mismo «esquema de revelación» pude reconocerse en 1,29; 1,47; 19,26 (pero no en 1,42).

que tú me diste», dirá a su Padre[59]. El cuarto evangelio profundiza en la tradición sinóptica sobre la vocación de los discípulos; ésta tiene su origen en el Padre, aunque realizándose con el «venid» dirigido por Jesús a los dos discípulos de Juan y con el «sígueme» que escuchará Felipe.

Los discípulos «siguen» —en el sentido físico de la palabra— a Jesús, que avanza hacia su destino. Su comportamiento expresa en concreto en qué consistía entre los judíos la condición de discípulo: seguir a su rabbí no sólo en sus desplazamientos, sino hasta el punto al que éste había llegado en su saber y sabiduría[60]. La metáfora se repite frecuentemente en los sinópticos y en Jn en labios del mismo Jesús, por ejemplo, cuando declara: «El que me sigue no camina en las tinieblas» (8, 12) o que «sus ovejas le siguen» (10,4). ¿Adónde conduce el «seguimiento de Jesús»? Por el hecho de que Jesús está aquí en camino, se ha esbozado ya un movimiento: nuestro texto señala su primera etapa: Jesús, que estaba solo, se verá rodeado por unos cuantos israelitas, tensos hacia el cumplimiento de las promesas.

«Venid y veréis...». Y se quedaron allí

38 Entonces Jesús se volvió y, viendo que le seguían, les dijo: «¿Qué buscáis?». Le respondieron: «Rabbí (es decir, Maestro), ¿dónde moras?».
39 El les dijo: «Venid y veréis». Fueron, pues, y vieron dónde moraba, y moraron a su lado aquel día; era alrededor de la hora décima.

El narrador comienza a describir el comportamiento de Jesús. Iba avanzando y he aquí que «se vuelve», como para tomar en cuenta el pasado que Dios ha ido dirigiendo desde el comienzo y de donde los discípulos se acercan a él. La historia de Jesús de Nazaret se pone de este modo en relación, una vez más, con la profecía bíblica, que personalizaba el Bautista, y con las esperanzas de Israel de las que los dos discípulos de Juan podríamos decir que habían llegado al borde.

59. 17,6; cf. 6,37.39.65.
60. Cf. M. E. Boismard, *Du baptême, o.c.*, 74-78.

Tomando por su parte la iniciativa, Jesús interviene, no por medio de una llamada autoritaria, sino con una pregunta, que es su primera palabra en el cuarto evangelio «¿Qué buscáis?» Se sabe que, alimentado en la Escritura, Israel se había vuelto hacia el porvenir anunciado por Dios, se sabe también que la interpretación de las promesas podía replegarse hacia un plano inferior de su contenido verdadero, como indican las corrientes de un mesianismo terreno

Si Jesús pregunta, a pesar de que él lo sabe todo[61], ¿será para respetar la libertad de sus interlocutores y permitirles, pedagógicamente, exteriorizar de antemano sus deseos? ¿O será porque el evangelista quiere provocar al lector para que se pregunte si también él anda buscando algo y qué es lo que busca?

Aparece una intención diferente y más profunda si se compara este texto con el que recoge las primeras palabras del Resucitado «¿A quién buscas?» (20,15), pregunta dirigida a María de Magdala Se percibe que, formalmente, la secuencia que sigue es parecida en los dos pasajes En 1,38 los discípulos contestan a Jesús con otra pregunta «Rabbí, ¿dónde moras?», María responde preguntando «dónde» se ha puesto al que ella no encuentra en el sepulcro En ambos casos la pregunta que se plantea se refiere a una localización de este mundo la morada de Jesús o el lugar donde descansa su cuerpo Jesus responde a María que «sube hacia (su) Padre», del que añade que es también «vuestro Padre», nuestro texto insiste de forma extraña en el verbo «morar»

> ¿Donde moras? Vieron donde moraba y moraron a su lado aquel dia

Aunque se trata, a primera vista, de la habitación concreta de Jesús, la repeticion del verbo evoca, para el lector familiarizado con Jn, la «morada» de la que Jesus hablará más tarde[62], la inhabitación en Dios Padre Así pues, con la pregunta «¿Qué buscáis?», Jesús tendía a elevar el objeto de esa búsqueda se tratara para el discípulo de participar en la relación que une a Jesus con el Padre Y se piensa también en la frase con que Jesús explicitó en qué consiste el «seguirle» después de la petición de los griegos deseosos de verle (12,21), Jesús responde a Felipe y a Andrés que se han convertido en sus intermediarios

61 La «ciencia» perfecta de Jesus no proviene de su capacidad para hacer milagros (como en el helenismo), sino de su comunion con el Padre (3,35,11,42 13,3) Jesus conoce su camino (2,4, 6,6, 8,14, 13 1 17 1, 18 4) y penetra los pensamientos de los hombres (2,25, 4,18, 5,42, 6,64, 13,11)

62 Jn 14,2s 23, 15,4s

Si alguno me sirve, que me siga,
y donde yo estoy, allí estará también el servidor (12,26)

Siguiendo a Jesús, el discípulo es conducido por la cruz a la gloria, es decir, a estar «donde yo estoy», a estar donde Jesús mora

Con su suspense, la invitación «Venid y veréis» había abierto hacia un futuro impreciso todavía En el lenguaje joánico, «venir (a Jesús)» significa de ordinario «creer en él», la expresión «veréis» se repetirá en 1,51, en donde el objeto del ver se precisa por medio de una imagen bíblica, finalmente el lector sabe que en Caná los discípulos serán conducidos a ver la gloria de Jesús (2,11) Entretanto, el primer «ver (la morada de Jesús)» desemboca en un morar «a su lado», provisional, que prepara un ver que está aún más allá de su alcance y que a su vez anunciará una «morada» definitiva

No se dice nada del contenido de la conversación, lo mismo que tampoco se describirá el coloquio de Jesús con los samaritanos (4,40-42), pero se cuenta su resultado Antes de hacerlo el narrador indica que «era alrededor de la hora décima» Esta indicación no tiene probablemente la finalidad de informarnos de que, a eso de las cuatro de la tarde, quedaba todavía un largo rato disponible para el diálogo, evoca una hora particular, la del cumplimiento[63], esta indicación ofrece además una pausa en el relato

Jesús y Simón

40 Andrés, el hermano de Simón Pedro, era uno de los dos que habían oído a Juan y seguido a Jesús. 41 Se encontró en primer lugar con su hermano Simón y le dijo: «Hemos encontrado al Mesías (que significa el Cristo)». 42 Y lo condujo a Jesús. Al mirarlo, Jesús dijo: «Tú eres Simón, hijo de Juan; tú serás llamado Kefas (que significa Pedro)».

¿Cuándo tiene lugar esta escena? ¿Al día siguiente por la mañana[64] o aquella misma tarde? Poco importa, ya que el interés del narrador

63 Agustín vio en la cifra 10 el tiempo del cumplimiento La Biblia confirma esta interpretación Cf F Hauck, en TWNT 2 (1935) 35s

64 El texto del v 41 ofrece una lección poco atestiguada, donde se lee *proï* («muy de mañana») en vez de *prôton* («primeramente») Apoyándose en ella algunos autores han deducido que la escena tuvo lugar al día siguiente al del encuentro de los discípulos de Juan con Jesús, así M E Boismard *Du baptême o c* 82-84 El fundamento textual es insuficiente a nuestro juicio

está en poner de relieve el efecto producido por la «morada» al lado de Jesús. El fuego ha prendido y se comunica rápidamente.

He aquí que Andrés «encontró» (o «se encontró»)[65] a su hermano Simón y lo llevó a Jesús, a quien proclama Mesías[66]. En la tradición sinóptica, Andrés y Simón son llamados juntos por Jesús. Según Jn, Simón se acerca a Jesús por medio de su hermano: es de alguna manera «segundo». Esto no está en contradicción con su estatuto tradicional de primacía en el grupo de los discípulos, ya que este estatuto es evocado a continuación por lo que Jesús le dice; por otra parte, Simón es el primero que se beneficia en el relato de una palabra personal. Pero esto hace suponer que existía otra tradición sobre la llamada de los primeros discípulos. Hay, además, otra diferencia con la tradición sinóptica: es Andrés, y no Pedro, el primero en confesar la mesianidad de Jesús. Sin ningún motivo aparente Jesús le da a Simón el nombre de Kefas: «mirándolo profundamente» *(emblépsas)*, le revela el sentido del paso que ha dado al dejarse conducir por Andrés al Mesías: su vocación será la de ser «Piedra». Palabra imperativa y creadora, ya que, para los semitas, el nombre expresa la esencia de una personalidad o su destino. Esta apelación es bien comentada por Orígenes[67]:

> Dice que se llamaría Pedro, sacando este nombre de la Piedra que es Cristo, para que, lo mismo que «sabio» viene de «sabiduría» y «santo» de «santidad», así también «Pedro» de la «piedra».

Así pues, el v. 42 anticipa un dato que los sinópticos sitúan en medio de la vida pública de Jesús y que Mateo relaciona con la confesión mesiánica[68]; pero el verbo en futuro: «*serás* llamado Kefas» se alinea en la misma tradición. El interés se centra en Jesús, que tiene el poder de dominar el tiempo y de discernir cuál será la misión de Pedro, del mismo modo que algo más tarde leerá en el corazón de Natanael.

65 El verbo griego *eurískô* puede significar «encontrar» después de haber buscado algo (Gén 31,35, Jn 6,25, 7,34s), o bien «encontrarse» por casualidad (Gén 4,14, 18,28s, Mt 13,44-46) Cf H Preisker, en TWNT 2 (1935) 767s.

66 «Mesías», término calcado del hebreo y del arameo, o «Cristo», sacado del griego, significan igualmente «Ungido» Este título se usa para designar a aquel que habría de cumplir la esperanza de Israel cf Jn 4,29, 7,40-42, 9,22

67 Orígenes, *Chaînes* XXII = *GCS,* 502 Cf 1 Cor 10,4, Mt 21,42, Tg Is 28,16

68 Cf Mt 16,18, Mc 3,16, Lc 6,14

Jesús y Felipe

43 Al día siguiente, (Andrés) había decidido partir para Galilea y se encuentra a Felipe. Jesús le dijo a éste: «Sígueme». 44 Felipe era de Betsaida, la ciudad de Andrés y de Pedro.

El v.43 presenta una oscuridad gramatical, que los críticos resuelven de varias maneras. No hay ningún sujeto que se anteponga al verbo que indica que «había decidido partir para Galilea». Las traducciones habituales suplen esta carencia indicando que es Jesús el que tenía pensado partir; entonces se sienten autorizados a suprimir el nombre de Jesús de la frase siguiente, a pesar de que indica expresamente: «Y Jesús le dijo», y no «le dijo». En ese caso, sería Jesús el que se encuentra con Felipe, con lo que el movimiento del relato en su conjunto —la difusión del anuncio de un discípulo a otro— se ve perturbado. A nuestro juicio, semejante reconstitución del texto es arbitraria[69], dado que —según el relato— Andrés se encontró «en primer lugar» a su hermano Simón (1,41): ¿no da a entender esto que se encontró con Felipe en segundo lugar? Por tanto, sería Andrés el que se proponía marchar a Galilea, seguramente siguiendo a Jesús, y el que habló a continuación con Felipe.

Esta lectura podría aclarar otro dato de este pasaje: puesto que Andrés es «uno de los dos que había oído a Juan y seguido a Jesús», ¿no podría sospecharse que el otro era Felipe?[70]. En favor de esta hipótesis señalemos que Andrés y Felipe, nombrados juntos en algunas listas de apóstoles, son de la misma ciudad de Betsaida[71] y parecen formar una pareja de amigos: intervienen juntos en el episodio de la multiplicación de los panes (6,5-9) y se dirigen juntos a Jesús en favor de los prosélitos griegos (12,22); sobre todo —aquí mismo— Felipe recoge en el v. 46 la expresión que Jesús había pronunciado al res-

69 De acuerdo con C H Dodd, *La tradición histórica del cuarto evangelio*, Cristiandad, Madrid 1978, 311-312

70 En contra de la mayor parte de los autores que identifican al otro discípulo con el discípulo amado o con el mismo Jn

71 Cf Mc 3,18, Hech 1,13 Betsaida, lugar citado en Jn 12,21, Mt 11,21, Mc 6,45, 8,22, Lc 9,10, está situada al este de la desembocadura del Jordán en el lago de Tiberíades Según Orígenes, la palabra significaría en griego «casa de los pescadores»

ponder a los primeros discípulos. Y no se le hace ningún anuncio del Mesías.

Así pues, ¿qué es lo que pasó? Después de la velada al lado de Jesús, sólo Andrés se habría adherido inmediatamente a Jesús, mientras que Felipe habría tenido necesidad de ser llamado expresamente por Jesús, que ahora le dice: «¡Sígueme!»; al primer contacto con el Maestro fue necesario añadir una palabra escuchada personalmente que decidió irrevocablemente su «vocación».

Mientras que el relato sinóptico de la llamada de los pescadores galileos termina refiriendo la actitud de éstos últimos: «Y dejándolo todo le siguieron», Jn omite la reacción —evidentemente positiva— de Felipe; prefiere destacar, literariamente, la autoridad de Jesús. La mención que viene a continuación, a propósito del lugar de procedencia de Felipe, ofrece una pausa en el relato, antes del último episodio, el más desarrollado.

Jesús y Natanael

45 Felipe se encuentra a Natanael y le dice: «Aquel de quien Moisés escribió en la Ley, así como los profetas, lo hemos encontrado: es Jesús, el hijo de José de Nazaret». 46 Natanael le respondió: «¿De Nazaret puede salir algo bueno?». «Ven y ve», le dijo Felipe. 47 Jesús vio a Natanael que venía hacia él y dijo: «¡He aquí verdaderamente a un israelita sin falsedad!» 48 Natanael le dijo: «¿De dónde me conoces?». Jesús le respondió: «Antes de que Felipe te llamara, cuando estabas bajo la higuera, te vi». 49 Natanael contesto: «Rabbí, tú eres el Hijo de Dios! ¡Tú eres el Rey de Israel!». 50 Jesús replicó: «Porque te he dicho que te vi bajo la higuera, ¡crees! ¡Verás mejor todavía!».

El relato avanza de nuevo rápidamente. Después de Andrés, después de Simón, después de Felipe, he aquí a Natanael, personaje no mencionado en la lista de los doce, pero que algunos identifican con Bartolomé, cuyo nombre significa igualmente «Dios ha dado»[72]. Felipe

72. Cf. U. Holzmeister, en Bib 21 (1940) 28-39; A. ,B. Hulen, en JBL 67 (1948) 153-157; M. E. Boismard, *Du baptême, o.c.*, 72.

le declara, como Andrés a Simón: «Lo hemos encontrado». ¿A quién? En una fórmula paradójica, Felipe une dos características de Jesús, esenciales ambas en nuestro contexto: es el Mesías anunciado por la Escritura entera[73] y, precisamente, es «el hijo de José de Nazaret». Esta última expresión, aunque tradicional, es única en labios de un discípulo; en otros lugares se presenta siempre como un «se dice» de la gente[74].

Natanael descarta de antemano el valor que pueda tener un origen galileo, no sólo porque Nazaret es una aldea insignificante, sino en nombre de una tradición judía según la cual se ignoraría de dónde habría de venir el Mesías (cf. Jn 7,27). Su ocurrencia subraya la paradoja ya evidente. ¿Va a abrirse Natanael a una realidad inesperada o va a encerrarse en lo que él piensa saber ya a propósito del Mesías?

A Felipe no se le ocurre demostrarle nada, ni siquiera por la Escritura a la que acaba de apelar; lo que hace es apelar a la experiencia diciéndole simplemente: «Ven y ve», como haciendo eco a las palabras de Jesús: «Venid y veréis». Así pues, Natanael va y —paradoja muy propia de Jn— no es él el primero en divisar a Jesús, sino que Jesús lo «ve» venir a él, lo ve dispuesto a creer en su persona y no solamente en la Escritura, tal como él la interpretaba.

Una vez más, Jesús no llama a Natanael sino que, al encontrarlo por primera vez, manifiesta que lo conoce a fondo. Natanael —dice— es un hombre sin falsía. Según el giro hebreo, esta expresión significa «no astuto» (a diferencia de su antepasado Jacob: Gén 27,35-36), sin engaño ni mentira (Sal 32,2; Is 53,9), no prostituido ante los falsos dioses y por tanto fiel (cf. Ap 14,5): tal es este «israelita» auténtico, que no se apoya en su ciencia para dispensarse de acudir al hijo de José (cf. 5,39). Jesús, que conoce a sus ovejas (10,14), alaba en él al verdadero Israel abierto a la acogida de Aquel a quien Felipe había designado como el que realizaba las Escrituras.

Natanael se extraña de que Jesús lo conozca tan íntimamente; Jesús le da como respuesta una ilustración del conocimiento que tiene de él: «Cuando estabas bajo la higuera, te vi». La tradición judía puede aclarar esta frase enigmática. No se trata tanto de un episodio de la vida de Natanael o del confort doméstico del judío como del estudio de la Ley; como dice rabbí Aqiba[75], la higuera se había convertido en el judaísmo en el árbol del conocimiento de la dicha y de la desgracia.

73. Cf. Lc 16,29.31; 24,27; Hech 26,22; 28,23.

74. Lc 3,23; 4,22; Jn 6,42. «De Nazaret»: Mc 1,9; Mt 2,23; 4,13; 21,11, Lc 1,26; 2,4.39.51; 4,16 y Mc 6,1-6 par (no de Belén: Jn 7,41s)

75. Rabbi Aqiba († 135), en *Eccl. rabba* 5,15. Cf. *Mid Cant* 4,4 (cf. Billerbeck, II, 371). Cf. Gén 3,7, pero no 1 Re 5,5; Miq 4,4; Zac 3,10.

La frase de Jesús sería una insinuación de que, al estudiar la Ley, Natanael se había preparado para encontrarse con el mismo Jesús.

En su reacción, Natanael va también más allá del descubrimiento de un rabbí superior y le concede a Jesús la mayor distinción posible a sus ojos. Proclamándolo «Rey de Israel», lo reconoce como Mesías, lo mismo que hará la gente entusiasmada cuando la entrada de Jesús en Jerusalén (12,13). Pero empieza declarándolo «hijo de Dios». Con ello un cristiano entiende la confesión de la divinidad de Jesús, pero el contexto impide aceptar este pensamiento en un primer tiempo de lectura; si no, ¿por qué habría añadido Jesús algo a esta sublime apelación? En el marco judío en que se mantiene este texto, hay que acordarse más bien del Salmo 2:

> Fui yo el que consagré a mi *rey* sobre Sión... Tú eres mi *hijo* (Sal 2,6s).

Aquí se encuentra ya la doble confesión de Natanael: al entronizar al rey David, Dios lo declaraba hijo suyo[76]. Con estas palabras, Natanael demuestra que sintió una proximidad singular de Jesús con Dios, la misma que tenía el Mesías davídico. Su confesión es análoga a la que hará Pedro: «Tú eres el Santo de Dios» (6,69; cf. 11,27). De esta manera Jn significa que este israelita auténtico está orientado hacia la fe plena. Por lo demás, ¿no dijo el mismo Jesús: «*Antes* de que Felipe te llamara...», como para indicar que el vínculo entre él y Natanael era realmente independiente de toda mediación? Observemos finalmente que la confesión de aquel que representa al verdadero Israel es la única en el texto que se dirige a Jesús mismo; de suyo, podría ser la conclusión adonde llega este pasaje, ya que en ella culmina la adhesión de los otros discípulos.

¿Podía quedarse allí Jesús? Después de haber preguntado qué es lo que buscaban, después de haberles invitado a venir adonde él moraba, ¿no tenía que revelar él mismo quién era a aquellos hombres que habían llegado hasta el borde de la acogida de que eran capaces? El procedimiento de Jn difiere del de los sinópticos. En Mt 16, 16s, Jesús se alegra de la confesión de Pedro, reconociendo en ella una revelación de arriba. Aquí acepta implícitamente los títulos mesiánicos que Natanael le ha dirigido, pero parece relativizar una fe que él mismo ha suscitado, para abrir al discípulo a una realidad todavía más allá. Le dice: «¡Verás mejor todavía!». Formulado en futuro, este anuncio que parece superar incluso a las Escrituras mesiánicas —y que deja mudos a los oyentes— habría podido quedar abierto a una indeter-

76. Cf. 2 Sam 7,14; Sal 89,27. Sobre la apelación «hijo de Dios», cf. *Biblia de Jerusalén*, en Mt 4,3.

minación. Pero Jesús va a recoger en un lenguaje solemne la promesa del «ver» anunciada en 1,39 («Venid y veréis»). Y hasta el mismo auditorio recibe mayor amplitud mediante un «vosotros» que toma el lugar del «tú»: a través de Natanael, Israel entero es invitado a «ver»[77].

El anuncio de la alianza definitiva

51 En verdad, en verdad os digo: veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del hombre.

El anuncio es introducido por un doble «Amén» que utiliza Jesús, según Jn, en sus revelaciones principales[78], y formulado en un lenguaje bíblico que hay que descifrar. En él revela Jesús el misterio de su persona y de su misión: a través de él, se establecerá de forma permanente la comunicación de los creyentes con Dios.

Cuando el bautismo de Jesús, todos los sinópticos señalaron, aunque de diversas formas, una apertura del cielo[79]. Marcos recoge la expresión de Isaías: «los cielos se desgarraron» (Is 63,19); según Mateo y Lucas, los cielos «se abrieron» en un instante puntual, que marca el aoristo del verbo. Este dato de la tradición no aparecía en los versículos en que el Testigo habló de la bajada del Espíritu sobre Jesús en su bautismo (cf. 1,32s); pero emerge aquí en otro contexto, con el verbo en pretérito perfecto[80], que implica no solamente el hecho de la apertura de los cielos, sino su realización permanente. Del mismo modo, el vidente del Apocalipsis, que había percibido primero «una puerta abierta en el cielo» (Ap 4,1), constata al final que los cielos se han abierto enteramente y para siempre[81]. Esto quiere decir que la

77. El verbo *oráō* es frecuente en el capítulo 1 (cf. nota 19). En nuestro pasaje, empleado sin complemento de objeto (1,39.50), abre a las realidades espirituales.

78. Destinadas a anunciar alguna verdad nueva o a superar un malentendido. Propio de Jn, el Amén repetido aparece 25 veces: de ordinario sirve para enlazar con lo que precede; cf. B. Lindars, *Behind the Fourth Gospel*, London 1971, 52-54.

79. Sobre la imagen del cielo abierto cf. F. L. Lentzen-Deis, en Bib 50 (1958) 315-327. Cf. Mc 1,10; Mt 3,16; Lc 3,21.

80. En griego, el pretérito perfecto designa una acción que tuvo lugar en el pasado y que continúa todavía.

81. Como ha señalado bien E. Corsini, *L'Apocalypse maintenant*, Seuil, Paris 1984, 117.

comunicación entre el cielo y tierra se ha establecido de forma irreversible En Jn, esta apertura del cielo es mencionada por Jesús, y no por el narrador, como en el relato sinóptico de la teofanía bautismal

Si se ha abierto el cielo, es que los ángeles suben y bajan sobre el Hijo del hombre Jesus evoca la visión de Jacob en Betel Después de arrebatarle a Esaú la bendición paterna, Jacob se ve amenazado por su hermano ¿podría conservar la herencia de la elección y de la alianza? Pues bien, ve en sueños cómo la tierra se comunica con el cielo por medio de los ángeles que, subiendo y bajando, establecen entre ellos una vinculación

> He aquí que estaba fija en la tierra una escala cuya parte superior alcanzaba el cielo, y los angeles de Dios subían y bajaban sobre ella (Gen 28,12)

Y YHWH le habla a Jacob, confirmándole la promesa y asegurándole que estaría con él en su misión Y Jacob concluye

> En verdad, YHWH esta en este lugar, ¡y yo no lo sabía! ¡Qué terrible es este lugar! ¡Es nada menos que una casa de Dios, es la puerta del cielo! (Gen 28,16-17)

La frase de Jesús en Jn 1,51 anuncia que en él la alianza está presente en la tierra, su persona es el lugar en donde Dios se manifiesta y se comunica a los hombres Jesús es el nuevo Betel, la nueva «casa de Dios» Como las últimas palabras de Gén 28,12 pueden traducirse tanto «sobre ella» (sobre la escala) como «sobre él» (sobre Jacob)[82], es ciertamente sobre Jesús, y sin la mediación de la escala, como suben y bajan los ángeles Entre el Hijo del hombre y el Padre hay una comunión de existencia y por él es como habrá de realizarse el proyecto de Dios

Antes del sueño, Jacob ignoraba que Dios mismo estuviera presente «en ese lugar», los discípulos que rodean a Jesús no lo sabían todavía Pero Jesús exulta de gozo, ya que tiene plenamente conciencia de que, por medio de él, en relación ininterrumpida con el Padre, es como se realizará la comunión definitiva entre el cielo y la tierra, entre Dios

82 En hebreo el termino «escala» *(sulam)* es de genero masculino *Gen rabba* 68,12 (siglo III), Filon, *De somnus* I, 140s, cf J H Bernard, *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to St John* Edinburgh 1928, I, 68-71 H Odeberg *The Fourth Gospel* Uppsala 1929 (= Amsterdam 1968), 32 42, F J Moloney, *o c* 30, M E Boismard, *Du baptême o c*, 123-127, que no acepta R Le Deaut, en BTB 4 (1974) 273 Cf tambien, sobre los tárgumes, F L Lentzen Deis, *Die Taufe Jesu o c* 214 227, sobre todo 225s

y los creyentes (cf Mt 11,27) Si utiliza los términos prestados por la tradición a su antepasado, es para subrayar la continuidad del proyecto de Dios y hacer vislumbrar a los discípulos su propia función

Para anunciar este porvenir que le afecta a él mismo y a los creyentes, Jesús no emplea el pronombre personal «yo», sino que se eclipsa detrás de un título de origen apocalíptico *El Hijo del hombre*[83] Tradicionalmente, esta apelación se encuentra en contextos escatológicos, relativos a la venida del Juez A su manera, la palabra de Jesús hace eco a una sentencia conservada por la tradición sinóptica Delante del sanedrín, Jesús sitúa su intervención al final de los tiempos diciendo, con Dan 7,13

> Veréis al Hijo del hombre sentado a la derecha del Todopoderoso y viniendo con las nubes del cielo (Mc 14,62)

Pues bien, la misma tradición sinóptica presenta una evolución mientras que en Marcos se trata de la parusía, Mateo y Lucas aplican esta frase al tiempo que sigue inmediatamente a la resurrección de Jesús es «desde entonces» cuando el Hijo del hombre ejerce el juicio[84] De esta manera la parusía se anticipa en el tiempo pascual que es el tiempo de la Iglesia Con Jn, el movimiento de anticipación coincide con la existencia de Jesús de Nazaret desde su ministerio está ya unido el cielo a la tierra

En la perspectiva sincrónica que hemos adoptado, la frase del v 51, lejos de ser un logion insertado artificialmente, corona todo el pasaje Volvamos a la adhesión de los primeros discípulos esos israelitas van a ese Jesús que les había designado el Bautista y, aunque no recogen sus anuncios sobre lo que habrá de hacer Jesús (obtener el perdón de Dios para el mundo, bautizar en el Espíritu santo), sí que se apropian de lo que su Maestro les ha dicho de su persona misma y lo repiten en su propio lenguaje, reconociendo en Jesús al Mesías, el cumplimiento de la Ley y de los profetas, al hijo de Dios, al rey de Israel En esta sucesión de títulos queda resumida la esperanza mesiánica de Israel y se subraya de nuevo el vínculo entre los dos Testamentos En particular, a través del personaje de Nazaret, es el Israel auténtico, sin falsía, el que está dispuesto a dar su fe a Jesús, a diferencia de los «mentirosos» a los que Jesús condenará más tarde (8,44 55) Con todo el conjunto del pasaje, el evangelista insiste en

83 El mejor estudio sobre el título «Hijo del hombre» sigue siendo el de F J Moloney, *The Johannine Son of Man* Roma [2]1978 aquí especialmente 23-41

84 Así en Mt 26,64 = Mc14,62 = Lc 22,69 Algunos copistas han asimilado a Jn 1,51 con Mt 26,64, insertando *ap arti* antes del verbo *opsesthe* Esta lección carece de valor

la afirmación de la mesianidad de Jesús, respondiendo a una preocupación de la comunidad cristiana, enfrentada con la sinagoga que discutía su fe en el hombre de Nazaret[85].

Estas magníficas confesiones de fe, sin embargo, no se ven sancionadas por ninguna admiración de Jesús. Pero Jesús encuentra en ellas la apertura que le permite anunciar a esos hombres una realidad «mejor». Ese «mejor» viene ciertamente en la línea de una progresión que también han marcado los sinópticos: a la confesión de Jesús como Mesías[86] le sucede el anuncio hecho por Jesús de la suerte del Hijo del hombre[87]; toda la tradición evangélica ha realizado esta vinculación. Pero Jn no presenta aquí al Hijo del hombre yendo a la gloria a través de la humillación de la pasión; y se puede advertir además que los ángeles no son los que en los sinópticos rodean al Juez escatológico[88].

El reconocimiento del Mesías que han «encontrado»[89], si es ciertamente para los discípulos un avance hacia la luz, no es aún el «ver» que se les ha prometido. Jesús cumple las Escrituras, pero las cumple más allá de lo que sus contemporáneos leían en ellas: el camino del discípulo conduce a una comunión en donde Israel encontrará una participación en la gloria misma del Señor. Jesús está aquí en movimiento y también los discípulos, que le siguen y que están llamados a acoger lo que supera sus esperanzas. El discípulo no sueña en algo más allá de este mundo, porque es *aquí abajo* donde el Hijo del hombre une la tierra con el cielo[90]. En vez de soñar con una gloria lejana, el discípulo tiene que mirar atentamente lo que ocurre, lo que va a ocurrir en Caná, cuando Jesús manifieste su gloria.

85 «Los judíos tenían razones más sólidas para negarse a ver en Jesús al Mesías que para reconocerlo como tal» (J. Blank, *Das Evangelium nach Johannes*, 4 vols, Dusseldorf 1977-1981, Ia, 154) Sobre el reflejo en Jn de la lucha con la sinagoga, cf K Wengst, *Bedrangte Gemeinde und verherrlichter Christus*, Neukirchen ²1983 (ed española *Interpretación del evangelio de Juan*, Sígueme, Salamanca 1988)

86 Mc 8,29, Mt 16,16, Lc 9,20

87 Mc 8,31, Mt 16,21, Lc 9,22

88 Mc 8,38, Mt 16,27, Lc 9,26

89 Es particularmente digna de atención la dialéctica de buscar/encontrar en este pasaje de Jn, se refiere a una vieja tradición sapiencial, cf. M E Boismard, *Du baptême, o c* , 78-80

90 Contra los que quieren reservar para el tiempo de la parusía la visión prometida, como por ejemplo H van den Bussche, en NRT 75 (1953) 1009-1019

APERTURA

«¡Verás mejor todavía!». Natanael verá más aún cuando el signo de Caná; pero todavía le quedará mucho por descubrir a propósito de Jesús, hasta el encuentro misterioso con el Resucitado a orillas del lago (21,1-2). ¿Qué es lo que ocurre con el lector? Dejemos de lado la información corriente sobre Jesús, que lo presenta como un hombre de bien, como un gran profeta, como un Justo perseguido..., información que no puede dar cuenta del verdadero alcance del evangelio, aun cuando mantenga el recuerdo histórico de Jesús en la conciencia de nuestros contemporáneos y aun cuando sea para ellos una fuente de inspiración. Puede ser que el lector de Jn haya reconocido desde hace tiempo en Jesús de Nazaret al Mesías, del que hablan las Escrituras. Pero, sea cual fuere el conocimiento de él que se piensa haber alcanzado, Jesús hace entender en este texto joánico que el creyente sigue estando al borde, si no más acá de su misterio. En los cuatro evangelios son numerosos los títulos que se le dan a Jesús y todos ellos le convienen perfectamente; sin embargo, ninguno expresa de forma adecuada quién es él (como demuestra su misma multiplicidad). Jn destacará el de «Hijo», sin duda el más elevado para definir su persona. ¡Pero sería menester entenderlo plenamente y captar el alcance que tiene ante nosotros!

«No me buscarías si yo no te hubiera encontrado», le decía Cristo a Pascal. ¿Lo podemos encontrar nosotros, si no le seguimos buscando, ahora y siempre, sin detenernos en nuestras adquisiciones? No tiene orillas el océano adonde nos lleva el encuentro con el Hijo.

Los discípulos formarán muy pronto un grupo alrededor de Jesús. Pero en nuestro texto, que narra su primer acercamiento al Mesías, el paso que da cada uno es individual. El camino de la fe se arraiga en una experiencia singular, aunque vaya sostenida por la escucha de un testimonio recibido de otro. Y se observa sobre todo que en este conjunto de llamadas que hemos visto Jesús se dirige a los primeros discípulos, a Simón, a Felipe y a Natanael por medio de una palabra diferente en cada caso.

EN CANÁ, LAS BODAS DE DIOS CON ISRAEL (2,1-12)

1 Y el tercer día hubo unas bodas en Caná de Galilea, y la madre de Jesús estaba allí. 2 Jesús fue invitado también a las bodas, así como sus discípulos. 3 Como faltase el vino, la madre de Jesús le dijo: «No tienen vino». 4 Jesús le dijo: «¿Qué hay entre tú y yo? Mujer, todavía no ha llegado mi hora». 5 Su madre dijo a los criados: «Haced cualquier cosa que él os diga». 6 Pues bien, había allí seis tinajas de piedra, destinadas a las purificaciones de los judíos, conteniendo cada una de ochenta a cien litros. 7 Jesús les dijo: «Llenad de agua esas tinajas». Y las llenaron hasta el borde. 8 Les dijo: «Sacad ahora y llevadlo al maestresala». (Se lo) llevaron. 9 Cuando el maestresala gustó el agua convertida en vino (él no sabía de dónde venía aquello, mientras que los criados [lo] sabían, ellos que habían sacado el agua), el maestresala llama al esposo 10 y le dice: «Todo hombre ofrece primero el vino bueno y, cuando están bebidos, el menos bueno. Pero tú has guardado el buen vino hasta ahora». 11 Haciendo en Caná de Galilea este prototipo de los signos, Jesús manifestó su gloria y sus discípulos se pusieron a creer en él. 12 Después de esto, bajó a Cafarnaún, así como su madre, sus hermanos y sus discípulos, y no permanecieron allí más que unos pocos días.

El relato anterior culminaba en el anuncio de una próxima manifestación del Hijo del hombre en el que se encontrarían el cielo y la tierra. Y he aquí un relato extraño. La escena tiene lugar en Caná de Galilea, una pequeña localidad en donde había nacido Natanael (21,2); el lugar, mencionado por el historiador Josefo, está localizado actualmente en Hirbet Caná, a unos 14 km. al norte de Nazaret[91]. El texto denota ciertas vinculaciones palestinas; sin duda tiene su base en una tradición anterior, aunque es difícil, al no haber relatos sinópticos paralelos, establecer exactamente su naturaleza y deducir su valor histórico[92]; de todas formas, está claro que no ofrece ningún parecido con las leyendas de Dionisos[93].

91 Flavio Josefo, *Vida*, § 86 Para ir de Caná a Tiberíades necesitó una noche de marcha (*Ibid* , 80) Algunos arqueólogos proponen otras localizaciones, menos seguras a nuestro juicio Kefr Kenna, Qanat el Galil..

92 La historicidad del episodio difícilmente puede demostrarse Cf R E Brown, *El evangelio según Juan*, Madrid 1979, 287ss, C H Dodd, *La tradición del cuarto evangelio, o c* , 228-232

93 Las relaciones que se proponen son engañosas cf A Noetzel, *Christus und Dionysios*, Stuttgart 1960

Nuestro estudio se desarrollará en dos secciones. La primera partirá de la perspectiva de la nota con que concluye el relato (2,11) y procederá a un análisis literario. La segunda intenta ser una «lectura simbólica». Vendrá a continuación una apertura a otras interpretaciones eventuales.

GÉNERO Y HECHURA DEL RELATO

Algunas evidencias discutibles

El relato parece centrarse en el prodigio, con ocasión de unas bodas en las que, según costumbre, se reunían los parientes y amigos. La introducción indica que, además de la madre de Jesús que se encontraba ya allí, fueron también invitados Jesús y sus discípulos. Faltó el vino. La madre de Jesús interviene ante su hijo, del que recibe una respuesta sorprendente; no obstante, les dice a los criados que hagan todo lo que Jesús les ordene. De hecho, Jesús les manda que llenen de agua los recipientes destinados a la abluciones rituales. Y he aquí que, saboreada por el maestresala, aquel agua tiene sabor a vino, y hasta un vino mejor que el servido hasta entonces. Y los discípulos creen en Jesús.

Pasemos revista, en primer lugar, a algunas evidencias que ciertas lecturas suponen adquiridas[94]. La primera se refiere a las palabras de la madre de Jesús: María le habría pedido a Jesús que *hiciera un milagro*. De la misma manera que cuando Marta anunció a Jesús: «Señor, el que tú amas está enfermo» (11,3), también María habría sugerido a su hijo que pusiera remedio a esa difícil situación, proporcionándoles vino. El giro indirecto de estas palabras puede ciertamente dejar abierta la eventualidad de semejante petición. Sin embargo, a diferencia de Marta —que, además, se dirige a Jeús como «Señor» y hace presión sobre él en nombre de su amistad con Lázaro—

94. Se encuentra un copioso dossier de las interpretaciones patrísticas o recientes en A Smitmans, *Das Weinwunder von Kana. Die Auslegung von Jo 2,1-11 bei den Vätern und heute*, Tubingen 1966 Maldonado escribe «Entre los antiguos he encontrado a muy pocos que no digan abiertamente o que no den a entender oscuramente que fue, si no una falta, al menos un error haber incitado a su hijo a realizar un milagro, dejando aparte cualquier otra razón, por haberlo hecho de forma intempestiva» *Comm. in IV evang* , Paris 1658, col 1311, cf Juan Crisóstomo, en PG 59,130.

la madre de Jesús no ha visto todavía, según Jn, a su hijo hacer ninguna clase de milagro, ¿con qué derecho prestarle exegeticamente un conocimiento extraordinario que no tiene ningún apoyo en el cuarto evangelio? Además, si María hubiera pedido realmente milagro, ¿por qué se habría dirigido a continuación a los criados? La única solución en conformidad con el texto consiste en escuchar sus palabras como la constatación de una carencia, a la que su hijo es invitado implícitamente a poner remedio ¿De qué manera? La respuesta no puede venir más que de la imaginación, ya que el texto no dice nada en este sentido Según algunos, María habría sugerido a Jesús que apelase a Natanael, que era de Caná Poco importa, con tal de no leer en las palabras de María nada más que un recurso a la bondad natural de su hijo[95]

La segunda evidencia, ligada ordinariamente a la primera, se refiere al término «hora» en el diálogo que sigue Aparece claramente en el comentario antiquísimo de san Ireneo

> Cuando Maria anhelo ver el signo maravilloso del vino y quiso participar antes de su tiempo en la bebida de la copa, el Señor, rechazando su prisa inoportuna, le dijo «Mujer ¿que hay entre tu y yo? Todavia no ha llegado mi hora», aguardaba la hora conocida de antemano por el Padre Por eso mismo, cuando en varias ocasiones los hombres intentaron apoderarse de el, se dice «Nadie puso la mano sobre el, pues todavia no habia llegado la hora» en que habia de ser detenido, ni tampoco el tiempo de su pasion conocido por el Padre[96]

Dejemos de lado las preocupaciones psicológicas de Ireneo, que le presta a María el deseo de participar de antemano en el banquete eucarístico Su lectura depende de una interpretación discutible relativa a la hora de Jesús, que no es necesariamente la de la pasión Por otra parte, la respuesta de Jesús no es necesariamente negativa

Siguiendo a Ireneo, san Agustín creyó que podía precisar en qué sentido no había llegado todavía la hora

> Su madre exigia un milagro, pero (Jesus) parecia desconocer las entrañas humanas en el momento en que va a realizar una obra divina, parece decirle «Tu no has dado a luz lo que en mi hace el milagro, tu no eres la madre de mi divinidad, pero, puesto que tu diste a luz mi debilidad, yo te reconocere cuando esa debilidad este colgada en la cruz» Tal es,

95 Como han propuesto, por ejemplo P Gachter *Maria im Erdenleben* Innsbruck 1953, van den Bussche

96 Ireneo *Adv Haer* III 16 7 (SC 211 315-317)

efectivamente, el sentido de estas palabras «Todavia no ha llegado mi hora» Porque entonces la reconocio, el que nunca habia dejado de conocerla La reconocio efectivamente cuando moria lo que ella habia dado a luz Entonces te reconocere, cuando esa debilidad de la que tu eres madre quede clavada en la cruz[97]

Para san Agustín, mientras no llegue para Jesús la hora de su exaltación, Maria no debe intervenir jamás en el ministerio de su hijo, tan sólo en la cruz es donde Jesús le reconocerá su función y ella se convertirá en la madre de los creyentes

Por muy bella que sea esta interpretación —y aun cuando haya hecho escuela[98]—, no satisface al exegeta ya que, al provenir de una consideración totalizante del evangelio, no reconoce un principio metódico que se ha impuesto a los investigadores contemporáneos no se puede establecer inmediatamente el sentido de una perícopa con la ayuda de otro texto que, a pesar de sus afinidades, no forma parte de la misma unidad literaria Una pericopa, sobre todo con límites bien definidos como la que estamos leyendo, debe ser aclarada ante todo por ella misma, es decir, en su «propio círculo», como diríamos hoy

En tercer lugar, la exégesis clásica tiende a alegorizar alguno de los elementos importantes del texto Así, por ejemplo, ve directamente en el *vino* al Espíritu santo o la sangre de Jesús derramada en el Calvario, o incluso una imagen de la eucaristía[99] Es verdad que estas alegorizaciones, lo mismo que las consideraciones de Agustín a propósito de la «hora», pueden tenerse en cuenta en una relectura del episodio Pero, fijadas prematuramente, transfiguran la significacion que el mismo relato confiere al dato

Finalmente, es discutible una última evidencia a propósito de dos personajes del relato Para la mayoria de los críticos, el esposo de las bodas representa a Jesús, tal como confirmaría una expresión del Bautista en 3,29 También aqui se busca el apoyo en un fuera-de-texto que no debe intervenir de antemano En cuanto a María, se ve muchas veces en ella la figura de la Iglesia Aunque esta tipología puede encontrar algun fundamento en el capítulo 12 del

97 Agustin, *Comm in Joh* VIII, 9 cf Tomás de Aquino, *Super Evangelium S Joannis lectura* (ed R Cai, Torino 1952) II, 7 n ° 358

98 Por ejemplo P Gachter *o c* o F M Braun *La Mere des fideles* Tournai 1953, 53 Vease sin embargo nuestra «Apertura», *infra* 190ss

99 Pueden verse los nombres de algunos autores en M E Boismard, *Du baptême o c* 137 143

Apocalipsis (como piensan algunos, aunque otros muchos lo discuten), no se impone de ninguna manera cuando limitamos nuestra mirada al relato.

El «signo» hecho en Caná

En su secuencia, el texto presenta las principales características de lo que los críticos llaman «relato de milagro»[100]: situación (vv. 1-2), petición de intervención (vv. 3-5), intervención (vv. 6-8), constatación del prodigio (vv. 9-10), final admirativo (v. 11). ¿Basta esta secuencia para caracterizar el género literario del relato de Caná?

Es verdad que en el v. 11, que es un comentario del evangelista, éste califica lo ocurrido como «milagro»:

> Haciendo en Caná este prototipo de los signos, Jesús manifestó su gloria y sus discípulos se pusieron a creer en él.

En efecto, en el cuarto evangelio, el milagro no es llamado «acto de poder» *(dynamis)*, como sucede en los sinópticos, sino «signo» *(sēmeîon)*[101]. Este término joánico incluye siempre dos aspectos: *demostrativo* (ese signo suscita la fe de los discípulos en Jesús) y *expresivo* (manifiesta la gloria del que lo realiza). Expliquémoslo mejor.

Por definición, el «signo» pretende algo distinto de sí mismo, es considerado menos en sí que en su relación con los testigos: el gesto realizado les invita a deducir de él una consecuencia, más allá del significante. Por el poder admirable que hace constatar, el milagro tiene la función de orientar hacia la persona y la dignidad de su autor. La fe es el primer objetivo de todos los «signos» que refiere el cuarto evangelio, como señala Jn al final: los signos hechos por Jesús fueron escritos «para que creáis»[102]. Este mismo resultado es el que se indica en nuestro texto: «los discípulos creyeron en él» (2,11). Por esta comprensión del milagro, Jn se inscribe en la tradición bíblica más

100. Cf. X. Léon-Dufour, *Los milagros de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1979, 261-265.277-317.

101. A *dýnameis* y *sēmeía*, los dos preferidos del Nuevo Testamento para decir «milagros», Jn ha añadido *érga* («obras») que, lo mismo que *dýnameis* que él ignora, subraya el poder de Dios percibido por el hombre, mientras que *sēmeía* parte del sentido que hay que discernir en la obra realizada por Dios. Cf. P. Ternant, *Milagro*, en *Vocabulario de teología bíblica, o.c.*, 467-473 y X. Léon-Dufour, *Los milagros de Jesús, o. c.*, 29ss. Muy recientemente ha aparecido un estudio excelente de W. J. Bittner, *Jesu Zeichen im Johannesevangelium*, Tübingen 1987.

102. Cf. 20,31.

antigua: mediante unas maravillas designadas como «signos» Dios había manifestado su presencia salvadora (cf. Ex 3,20) o ratificado a sus enviados (cf. Ex 4)[103].

Pues bien, en Jn, como ocurre también en los profetas[104] y en los sinópticos[105], el gesto que se pone no es solamente demostrativo, sino expresivo del misterio personal de Jesús y de este modo de la salvación que habrá de comunicarse a los hombres. Trampolín que debe conducir a creer, la obra realizada es propiamente, según el lenguaje joánico, un «signo», ya que manifiesta bajo una forma sensible una realidad de arriba que el evangelista designa aquí con el nombre de «gloria».

Para vislumbrar el sentido de este último término, podemos remontarnos al prólogo, en donde la gloria del Logos hecho hombre es reconocida por la comunidad creyente como gloria «del Hijo único» (1,14); podemos de esta manera permanecer en el ambiente del prólogo histórico[106]: citando un versículo de Isaías, el Precursor daba a entender que muy pronto «se vería la gloria del Señor»[107]; y a Natanael le anunciaba Jesús que los discípulos verían «a los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del hombre» (1,51). Y he aquí que en las bodas de Caná Jesús «manifestó su gloria», según el comentario que el evangelista añade a un relato en donde el milagro queda sin embargo oculto en cierto modo. En efecto, sólo la fe reconoce la gloria del Hijo; ocurre ahora con los discípulos lo mismo que había ocurrido antes con el profeta Isaías, del que Jn dice, después de citar dos de sus anuncios relativos a la incredulidad del pueblo:

> Isaías dijo esto porque vio su gloria (12,41).

En Jn, como en los textos del profeta[108], esta gloria se caracteriza por la sobreabundancia y la calidad de los bienes concedidos.

103. Según los sinópticos, Jesús acredita algunas veces de esta manera su misión. No obstante, si los primeros cristianos fueron sensibles al aspecto apologético de los milagros de Jesús (Hech 2,22; 10,38), no se puede decir otro tanto del mismo Jesús, aunque esto se encuentre en su respuesta a los enviados del Bautista (Mt 11,2-5 par) o a los fariseos, a propósito de sus exorcismos (Mt 12,28).

104. Las acciones sorprendentes de los profetas tenían muchas veces un valor simbólico, visualizando con ellas un anuncio de YHWH: casarse con una mujer de mala vida (Os 1-3), pasearse desnudo (Is 20,2s), llevar un yugo sobre los hombros (Jer 27,1-15), llevar una vida célibe (Jer 16,1s)...

105. Curar a un paralítico, abrirle a un ciego los ojos, reanimar a los muertos, son otros tantos gestos simbólicos que los sinópticos se han encargado de destacar y que Jn orquesta con arte.

106. Cf. *supra*, 127.

107. Is 40,5; además 66,18s; cf. 35,2; 62,2.

108. Esta gloria será el fruto maravilloso (Is 4,2-5), la curación de todas las enfermedades (Is 35), la paz universal (60,17s).

Estos dos aspectos, demostrativo y expresivo, del signo joanico corresponden, en general, a la distinción que se hace en el lenguaje actual[109] De suyo, el signo remite a algo distinto y no interesa como tal, mientras que el símbolo es ya en sí mismo epifanía de una realidad secreta, presencia de lo que él mismo significa Requiere para ello un acto de la inteligencia que puede llamarse «operación simbólica»[110] En Caná el maestrescuela muestra su sorpresa al saborear un vino mejor, los discípulos perciben la gloria de Jesús Como dice san Agustín[111], toda acción del Logos es palabra y debe entenderse como revelación de su misterio, comprometiendo a una opción ante él

El prototipo de los signos

Jn no se contenta con llamar «signo» al milagro de Caná, sino que además lo califica de «comienzo de los signos» El empleo de la palabra *archē* implica dos cosas

Como en los otros evangelios, en Jn la actividad milagrosa de Jesús marca el comienzo de su ministerio público[112] Después de ser designado como Mesías por el Bautista y luego reconocido como tal por varios discípulos, Jesus se convierte en protagonista de la acción mediante una obra que Jn declara ser la primera En efecto, irá seguida por un «segundo signo», que Jesús hizo de nuevo en Caná (4,54) Se narrarán otros más, finalmente, al término del evangelio, se recuerda que «Jesús hizo ante sus discípulos otros muchos signos que no se encuentran escritos en este libro» (20,30) Por tanto, se podría traducir en el v 11 «Al inaugurar los signos en Caná »

Por muy justa y obvia que sea esta interpretación[113], no da cuenta de todo el alcance que tiene en el texto la palabra *archē* «comienzo»

109 Cf X Leon Dufour, *Autour du semeion johannique* en *Melanges Schurmann* Leipzig 1978, 363 378

110 Cf Id *Towards a Symbolic Reading of the Fourth Gospel* NTS 27 (1981) 439 456

111 «Puesto que Cristo es en persona la Palabra de Dios un acto de la Palabra es tambien una palabra para nosotros» (Agustin, *In Joh* XXIV, 2e, *Oeuvres* 72 [1977] 408)

112 En la tradicion sinoptica un relato (o un sumario) de milagros acompana al primer anuncio de la predicacion de Jesus Mt 4,23s, Mc 1,21 28, Lc 4,31-37

113 De ahi la hipotesis de una «fuente de los signos» de la que se habria servido Jn Esta *Semeiaquelle* conocio un gran exito en Alemania A Faure, en ZNW 21 (1922) 107 112, R Bultmann *Das Evangelium des Johannes o c* 78 R Schnackenburg, *o c* I 57ss En Estados Unidos R Fortna *The Gospel of Signs* Cambridge 1970 En la actualidad es muy criticada asi, por H P Heekerens *Die Zeichen Quelle des johanneischen Redaktion* Stuttgart 1984

Se refiere no solamente a una enumeración, sino que marca una novedad finalmente presente Ya los sinópticos utilizan este término para calificar de forma solemne la aparición de la buena nueva[114] a través de los gestos y de las palabras de Jesús de Nazaret, Dios comienza a reinar En Jn, el reino de Dios se muestra en la obra que Jesús realiza en las bodas de Caná, y que manifiesta su gloria

Pues bien, el término «gloria» engloba, pero no precisa, lo que un signo determinado expresa *como propio* La gloria de Jesús toma cuerpo en todos los signos que realiza, pero cada signo particular muestra una faceta del misterio de Jesús salvador Así, la vista devuelta a un ciego de nacimiento manifiesta la gloria en el hecho de que Jesús muestra que es la luz del mundo (8,12), la reanimación de Lazaro es una epifanía de la gloria, por el hecho de que Jesús se revela como siendo él mismo la resurrección y la vida (cf 11,25) De ordinario el relato joánico de milagro va acompañado de una palabra o de un discurso que explicita su significado singular En Caná, cuando el primero de los signos, no hay ninguna palabra que ayude a su interpretación ¿No será porque el signo del agua convertida en vino «es el arquetipo en el que se prefigura y se precontiene toda la serie?»[115] Más exactamente, puesto que «arquetipo» evoca una referencia más ideal que real, preferimos el término «prototipo», que designa una realidad a la vez original y ejemplar Tiene valor de «principio», un valor que engloba el de los signos que vendrán después Así pues, traducimos

11 Haciendo en Caná de Galilea este prototipo de los signos, Jesús manifestó su gloria y sus discípulos se pusieron a creer en él.

Un relato simbólico

¿Cómo puede decirse que el signo de Caná engloba a todos los signos que vendrían despues? En primer lugar se observa que el milagro narrado es un «milagro-don»[116], a diferencia de las otras categorías de

114 Mc 1 1, Mt 4 17 Lc 3,23, cf Jn 1 1

115 D Mollat, *L evangile selon saint Jean* Cerf Paris ³1973, 86 Cf E A Abbott n 2386, C K Barrett, *The Gospel according to St John* London ²1978, 193 B Olsson *Structure and Meaning in the Fourth Gospel* Lund 1974, 68 I de la Potterie en *Melanges Schurmann o c* 380 403

116 Cf X Leon-Dufour *Los milagros o c* sobre todo 297ss El episodio de los panes distribuidos copiosamente es en Jn el otro «milagro don»

relatos de milagro (curación, salvamento, legitimación, exorcismo) que intentan expresar un aspecto de la salvación, el milagro-don simboliza la gratuidad y la sobreabundancia de la vida que Dios comunica al hombre, sin que se requiera para ello ni siquiera una fe previa; indica la iniciativa de Dios en el encuentro con su pueblo.

Por otra parte, un análisis literario conduce al lector a distanciarse de una interpretación que viera en el relato de Caná un episodio puntual. Si nuestro texto no fuera más que la relación-recuerdo de un suceso que tuvo lugar durante un banquete nupcial, ¿por qué presenta tantas lagunas? En los relatos de milagro, los beneficiarios son identificados y caracterizados de ordinario, mientras que aquí la esposa está literalmente ausente y el esposo es evocado solamente al final y de manera indirecta. ¿Cómo es posible ignorar en estas bodas a los que son sus protagonistas? El lector tampoco recibe información sobre las circunstancias de la fiesta: ¿por qué se había agotado el vino? ¿por qué María —una de las personas convidadas— se dio cuenta de ello, antes que los responsables del banquete? Son otros tantos datos que una relación clásica habría ofrecido sin duda.

Por el contrario, se constatan ciertas curiosas excrecencias en un texto por otra parte tan sobrio. ¿Por qué ocupa tanto lugar el diálogo entre María y Jesús? ¿Por qué se indica tan detalladamente el número y la calidad de las tinajas? ¿Por qué extenderse sobre la función y la obediencia escrupulosa de los criados? Todo esto podría desaparecer sin ningún perjuicio, en un relato que atendiese a lo esencial en el prodigio maravilloso.

Sobre todo, si fuera ese el caso, ¿por qué Jesús no procede directamente, como por ejemplo en el episodio de los panes multiplicados, sobre los que él da gracias antes de distribuirlos personalmente? (6,11). ¿Por qué no da órdenes al agua en una actitud soberana de autoridad, como lo hace, por ejemplo, en Mc 4,39 para calmar el mar? Evidentemente, no se trata de un relato de milagro en sentido estricto: las intervenciones del narrador confirman que el género literario no se reduce a lo que se creería de ordinario.

Anunciando al final la manifestación de la gloria, el evangelista indica que el episodio representa un punto de llegada, después de que, en la persona del Bautista y luego de sus discípulos, Israel ha reconocido al Mesías en Jesús de Nazaret. La importancia de este momento nuevo está marcada también en el interior del texto: Jesús habla allí de «su hora»; y las dos indicaciones: «Sacad *ahora*...» (v. 8) y «tú has guardado el buen vino *hasta ahora*» (v. 10) van en el mismo sentido. ¿Cuál es entonces ese momento que el relato pone en escena?

Otra intervención del narrador se refiere a las tinajas:

6 Pues bien, había allí seis tinajas de piedra, destinadas a las purificaciones de los judíos, conteniendo cada una dos o tres medidas.

¿Se tratará de una información destinada a unos lectores que ignoran las costumbres judías? Si la función de las tinajas puede justificar la mención de estas vasijas y si su capacidad —de 450 a 650 litros en total— puede aludir a la abundancia del don que habrá de tener lugar, el hecho es que las precisiones señaladas están anormalmente desarrolladas y concretadas (el número, la materia, el destino cultual, el contenido) en un relato que omite por otra parte informes aparentemente esenciales.

Además, si se pone de relieve el agua —por orden de Jesús las tinajas deben «llenarse de agua» (v.7); se recuerda en el v. 9 que los criados habían «sacado el agua» y el maestresala saborea «el agua convertida en vino»—, no es sin embargo ella, sino las tinajas, las que se dice que están destinadas a la purificación de los judíos.

Finalmente, el narrador se muestra a veces reservado y a veces insistente. No subraya ni mucho menos el prodigio como tal: no dice que las tinajas estuvieran llenas de vino y que los criados sacaran de ellas vino. A nivel del acontecimiento, la transformación sigue siendo secreta para los asistentes, y es al maestresala a quien le corresponde la función, no ya de admirar al taumaturgo, sino de observar que ha saboreado un vino superior. Por el contrario, el evangelista se complace en referir, además de las palabras de Jesús, la doble intervención de su madre y las acciones sucesivas de los criados. Así pues, éstos últimos tienen también una función; sin embargo, a pesar de que conocen el origen del vino, no se les menciona en el pequeño grupo que sigue a Jesús a Cafarnaún (2,12).

Si se tienen en cuenta estos detalles, se impone la conclusión: el relato de Caná no es de tipo biográfico. Pero, si no pertenece a este género, tampoco es sin embargo un relato «alegórico», en el que cada uno de los elementos tenga que ser descifrado aisladamente. Con B. Olsson[117], podemos llamarlo un «relato simbólico»: en su *totalidad*

117 B. Olsson, *o c.*, 18-114 El autor cree haber encontrado en el relato del Sinaí una pauta de lectura *(screen)* que permitiría mantener juntos todos los elementos del texto No me ha convencido esta relación tan estrecha, pero acepto la orientación de la tesis, que nos ayuda a no tener miedo de la simbólica joánica que actúa en el relato.

manifiesta y hace presente algo distinto de lo que dice inmediatamente y que le sirve de expresión. Conviene avanzar, por tanto, con prudencia, ya que se cae fácilmente en el exceso cuando uno se aventura por el terreno de lo simbólico. Por eso, nuestra encuesta progresará considerando el relato en su organización.

Un relato de hechura dual

La organización del texto permite unificar sus diversos elementos, incluidos los que acabamos de señalar (lagunas y subrayados). En la secuencia del relato se puede percibir, en cada etapa, que los personajes funcionan por parejas.

Desde los primeros versículos el narrador se preocupa de distinguir dos tipos de personajes: por un lado las bodas con la madre de Jesús, por otro Jesús invitado «también» con sus discípulos. Esta distinción queda subrayada por la elección de los verbos: la madre de Jesús «estaba allí», como en su casa (al ser nombrada la primera, se encuentra ya allí antes de que llegue su hijo), mientras que Jesús es «invitado» junto con sus discípulos. De antemano se diferencia a Jesús del grupo de los convidados.

La dualidad prosigue con el diálogo entre María y Jesús. Este diálogo denota, además de la distinción formal de las dos partes, una cierta «oposición». Cuando María, designada como «la madre de Jesús», comprueba la falta de vino, Jesús responde: «¿Qué hay entre tú y yo?», fórmula que establece una distancia entre el hijo y la madre, distancia que viene a reforzar el empleo, anormal, de la apelación «mujer», antes de la pregunta: «¿Todavía no ha llegado mi hora?». De cualquier manera que se interprete esta frase, es seguro que la reacción de Jesús supone cierto desacuerdo.

Pues bien, entre Jesús y su madre «separados» de este modo se realiza un comienzo de unión. Cuando dice a los criados: «Haced lo que él os diga», la madre de Jesús —lo señalaremos más adelante— reconoce la distancia que ha tomado su hijo y por tanto su autoridad; expresa una total confianza, aun ignorando cuál puede ser concretamente su proyecto. A través de los criados, a los que compromete a ejecutar todo cuanto Jesús pueda decirles, ella prosigue el diálogo con su hijo a través de personas interpuestas. Lo confirma un matiz gramatical: después del largo pasaje sobre las tinajas, el pronombre *les* en la frase «Jesús les dijo» (v. 7) se refiere a los criados de los que se habló en los dos versículos anteriores («Su madre dijo a los criados»: v. 5). Como María, los criados pertenecen a las bodas y están frente a Jesús. Reaparece la situación dual.

En adelante, la acción comprende a Jesús y a los criados; y de nuevo se realiza una especie de unión a través de la obediencia de éstos a las dos órdenes sucesivas de Jesús, tal como indica cuidadosamente el narrador: «Llenaron (las tinajas) hasta el borde», y luego: «Llevaron (el agua sacada de las tinajas) al maestresala». Aquí termina la relación explícita de Jesús con las bodas; pero por el efecto de su palabra, Jesús sigue estando vinculado a ellas: el maestrasala parece ignorar su presencia, pero proclama la eficacia de su acto. Literariamente, existe una unión entre Jesús y las bodas por medio del vino dado en abundancia.

Hasta el presente se observaba la dualidad Jesús/bodas; he aquí que aparece una nueva dualidad. El maestresala se enfrenta con el esposo en el esbozo de un diálogo con el que termina el relato propiamente dicho:

9 **El maestresala llama al esposo** 10 **y le dice: «Todo hombre ofrece primero el vino bueno y, cuando están bebidos, el menos bueno. Pero tú has guardado el buen vino hasta ahora».**

Con esta salida ocurrente queda constatado el prodigio, pero de forma indirecta, sin que se haga ninguna referencia a su autor. El narrador no vuelve ya su mirada sobre el taumaturgo; se contenta, con un procedimiento muy joánico, con realzar la calidad del acontecimiento: no solamente hay vino, sino un vino de calidad superior[118].

Sin embargo, a nuestro juicio, la frase pretende decir algo distinto, ya que la atención del lector se ve orientada hacia el esposo, el nuevo personaje introducido solamente de refilón. Se dice de él que el maestrasala lo «llamó», como si estuviera ausente, y de hecho lo estaba hasta entonces en el relato. Atribuyendo el buen vino a la iniciativa del esposo, el maestresala se expresa de tal manera que lo pone aparte de los demás: «Todo hombre ofrece...; pero tú...». Un comportamiento singular ¿autoriza sin más a contar a este personaje entre «los hombres» y en el grupo de los invitados? Si forma evidentemente parte integrante

118 Los relatos joánicos de milagro no se contentan con narrar el episodio prodigioso, sino que relatan además un fenómeno sorprendente que hace de ellos, por así decirlo, unos relatos de dos registros Así, el vino de Caná es mejor (2,10), los panes sobran (6,12s 27), Lázaro sale del sepulcro con los pies y las muñecas atadas (11,44) Y el ciego lo es desde su nacimiento (9,1 32)

de las bodas, está situado sin embargo a distancia de los demás actores, hasta el punto de que —a diferencia de éstos— no se le ve actuar. ¿Qué significa entonces este «esposo»? Tal es la cuestión a la que tendrá que responder nuestra lectura simbólica. De momento, notemos solamente que figura como un añadido en la dualidad fundamental Jesús/bodas.

Con el v. 11 el narrador hace del acontecimiento que ha tenido lugar el punto de partida de una nueva unión, entre Jesús y sus discípulos. Estos, que no han sido mencionados desde el v. 2, han sido testigos de la acción de Jesús. La gloria que en ello han vislumbrado los lleva a creer en él. Estamos en el momento más oportuno para intentar una lectura del texto.

LECTURA SIMBÓLICA

Al calificar de «simbólica» la lectura que vamos a proponer, nos referimos a lo que se dijo anteriormente sobre el género del relato, pero también al acto mismo de leer. Lo mismo que el texto, tampoco éste será de tipo alegórico.

Cuando se interpreta una alegoría, cada uno de los rasgos tiene que trasponerse a otro registro y ser descifrado por separado, según un criterio externo (si no artificial); de aquí se deriva una yuxtaposición paralela de los diversos elementos y de sus contrapartidas, cuyo valor sigue siendo equivalente, como demuestra la explicación que da Mateo de la parábola de la cizaña: el campo «es el mundo», el buen grano son «los súbditos del reino», la cosecha «es el fin del mundo», etc. (Mt 13, 38). Por el contrario, en un relato simbólico la lectura descubre la presencia de una realidad única que organiza e ilumina por sí misma la función respectiva, y por tanto la importancia desigual de los diversos elementos que, al converger, le dan una figura.

Esa totalidad que es nuestro relato tiene que situarse, para su interpretación, en tres niveles. En primer lugar, el del mismo texto (aquí los vv. 1-11), cuyo lenguaje conduce inmediatamente a tomar en cuenta el simbolismo bíblico de las bodas; luego, en el nivel del cuarto evangelio en su conjunto, y finalmente en el del lector que se apropia el relato según su situación particular. Al distinguir los niveles en los que se lee el texto, se evita mezclar los sentidos que puede ofrecer. Pues bien, los diversos niveles no son independientes unos de otros, sino que permanecen en relación intrínseca, ya que el primero, el de la unidad literaria de base, está en la base de los otros dos.

Por tanto, nuestra tarea consiste en establecer el alcance del texto en el primer nivel, sirviéndonos para ello de los datos bíblicos sub-

yacentes a su propio lenguaje. Sólo después —en nuestra Apertura— releeremos el relato a partir de los otros datos que aparecen con claridad en el evangelio joánico. Así, por el hecho de que «la madre de Jesús» es llamada de nuevo «mujer» en 19,25-27, este último pasaje puede enriquecer la inteligencia del episodio de Caná, aunque con la condición de que esta nueva lectura prolongue el significado descubierto en el seno de la unidad literaria. Finalmente, intentaremos esbozar una actualización del pasaje.

Otro preliminar se refiere a los dos tiempos de lectura del texto. Recordemos que el primer tiempo es el de Jesús de Nazaret y, a la vez, el del pasado de Israel. Porque Jesús viene a cumplir una promesa que Israel ha recibido a través de una experiencia sin igual de la relación con el Dios único, el Dios de la alianza. Esta experiencia está presente en la memoria de los oyentes de Jesús, fundamentando su mentalidad religiosa y sus perspectivas de futuro. De Jesús de Nazaret nos cuenta el evangelista los actos y las palabras, que manifestaban a quienes le rodeaban el cumplimiento del que era portador, un cumplimiento que es conforme a la vez con la esperanza tradicional de Israel y que la supera con su novedad propiamente divina. El escritor ha acogido esta novedad, que el acontecimiento de pascua ha confirmado y establecido para siempre. Con su relato intenta restituir un «antes», ya que es durante su ministerio terreno como Jesús, el Hijo de Dios, manifestó su propia identidad y ejerció su función de revelador del Padre, ante unos oyentes que estaban ya orientados para «comprender» gracias a los anuncios de Dios recibidos anteriormente.

El segundo tiempo es el de los creyentes —el evangelista y sus lectores—, situados después de pascua y a los que el Espíritu da la plena inteligencia de las palabras y de los hechos de Jesús. Algunas interpretaciones que no podían aparecer en el primer tiempo —a saber, entre los testigos— pueden ahora ser proyectadas sobre el texto a la luz de la obra acabada de Jesús, por ejemplo, la relación eventual entre el signo de Caná y la eucaristía. Lo cierto es que estas interpretaciones se sostienen sobre la base de lo que el texto comunica en primer lugar, ya que la gloria que se afirma (1,14; 2,11) es la que los hombres han visto en Jesús de Nazaret.

El análisis de la estructura del relato nos ha llevado a reconocer una dualidad fundamental: las bodas por un lado y Jesús por otro. A esa dualidad pueden reducirse todos los personajes, excepto uno, el esposo. Este resultado va a guiar la lectura simbólica que vamos a emprender y que comienza por el dato englobante que son las bodas.

El marco de las bodas

Como el relato de Caná no es de tipo biográfico, el tema de las bodas evoca inmediatamente una imagen bíblica, tradicional desde la experiencia conyugal de Oseas hasta el Cantar de los cantares y el mismo Jesús que presentó el reino de los cielos como un banquete nupcial (Mt 22,2; 25,1). La fiesta humana por excelencia, la que dice el amor del hombre y de la mujer, destinados a hacerse uno solo conforme a la imagen divina, ha servido de metáfora para decir la alianza de Dios con su pueblo, y más particularmente su realización escatológica, cuando Dios la sellará no solamente con Israel, sino con el mundo entero[119]. La repetición de la palabra «bodas» al comienzo del texto (v. 1.2) es evidentemente intencional, a fin de subrayar el marco simbólico del episodio.

Este queda situado en el espacio y en el tiempo. Tiene lugar en Galilea, indicación igualmente repetida (2,1.11), país predilecto de Jesús[120]. Y ocurre «el tercer día». Es difícil precisar cuál es la fecha que así se señala. Algunos críticos han creído posible establecer una cronología con ayuda de los diversos «al día siguiente» mencionados *anteriormente en 1,19-51, para reconstruir así una «semana inaugural»* que tendría igualmente un valor simbólico[121]. A nuestro juicio, el narrador se preocupa, no ya de fechar cronológicamente el episodio, sino de asimilarlo a los grandes acontecimientos de la historia sagrada que ocurren «el tercer día». Esta «datación» evoca efectivamente un giro decisivo en la historia de la alianza; por ejemplo, la gran teofanía del Sinaí[122]. Advertido ya en 1,51 de que en la persona del Hijo del hombre el cielo y la tierra iban a entrar en relación permanente, el lector espera ya que se manifieste una intervención divina. Este exordio solemne tiene que suscitar más aún su atención.

El vino acompañaba normalmente al banquete nupcial, y un vino dado en abundancia. Con el trigo y el aceite, el vino es uno de los tres elementos esenciales para la vida humana[123]: don de Dios, ha sido creado para el gozo de los hombres y como signo de prosperidad[124]. Por eso mismo correrá en abundancia durante las bodas escatológicas, como anuncia el profeta Amós:

119 Cf Os 2,18-21, Ez 16,8, Is 62,3-5, Cant Para el banquete de bodas cf B Olsson, *o c* , 26

120 Cf Jn 4,43-54, 6,1, 21,2 ¿Estará motivada esta predilección por el hecho de que esta región es llamada comúnmente «Galilea de las naciones»?

121 Cf *supra,* 119 nota 1

122 Ex 19,11, Lc 13,32s, además Gén 22,4, 42,18, Os 6,2

123 Dt 7,13, 11,14

124 Sal 104,15, cf Jue 9,13, Eclo 31,27s, Zac 10,7

> He aquí que vendrán días —oráculo de YHWH— en que..., las montañas harán correr el zumo de la vida; todas las colinas formarán arroyos... (Am 9,13).

O Isaías en su pequeño apocalipsis:

> El Señor, el Todopoderoso, va a dar sobre esta montaña un banquete para todos los pueblos, un banquete de carnes grasientas y de vino añejo..., de vinos y manjares delicados (Is 25,6).

Jesús de Nazaret se hace eco del simbolismo del banquete celestial cuando anuncia que no beberá ya del «fruto de la vid hasta que lo beba nuevo en el reino de su Padre»[125].

En Caná, aguardando a que se realice el reino del Padre, Jesús da un vino superior, el que en el marco simbólico del relato cumple el primer vino ya servido. Hay una continuidad entre los dos vinos, puesto que son el uno y el otro el vino nupcial. La alianza alcanza figuradamente la perfección gracias a la acción de Jesús.

¿Quiénes son los esposos de estas bodas? No ya Jesús y la humanidad, sino Israel y Dios. Israel está simbolizado en la madre de Jesús, a la que podemos añadir a los criados. María no es designada con su nombre, sino como «la madre de Jesús»; también es llamada «mujer», y esto es intencional. Lo mismo que «el discípulo al que amaba Jesús», ella tiene un valor que desborda su individualidad. El título de «mujer» no se refiere sin duda a la primera mujer, lo cual haría de María una segunda Eva; evoca a la Sión ideal, representada a su vez en la Biblia con los rasgos de una mujer y más concretamente con los de una madre[126]. María personifica a la Sión mesiánica que congrega a su alrededor a sus hijos en el final de los tiempos[127]. Con toda verdad, ella es ante todo la personificación de Israel[128].

125 Mt 26,29par Papías, obispo de Hierápolis a comienzos del siglo II, se imaginaba de este modo la bienaventuranza celestial

> He aquí, pues, estas palabras del Señor «Llegarán días en que crecerán viñas, que tendrán cada una diez mil cepas, y en cada cepa diez mil ramas, y en cada rama diez mil racimos, y en cada racimo diez mil granos de uva, y cada grano prensado dará veinticinco metretas de vino» (Citado por Ireneo, *Adv Haer* V, 33,3 = SC 153,415)

Una tradición semejante se recoge en *ApBar* 29,5 (= SC 244,5)

126 Cf Is 49,20-22, 54,1, 66,7-11 y Jn 16,21

127 Ciertamente, la tradición patrística ha percibido justamente que María representa aquí a la Iglesia Así lo reconocen también algunos críticos recientes, en la base de sus afirmaciones se encuentra H Sahlin, *Zur Typologie des Joh Evang*, Uppsala-Leipzig 1950

128 Es la interpretación más corriente. Cf. por ejemplo, L. Deiss, *Marie, Fille de Sion*, DDB 1959

En el marco de unas bodas durante las cuales no aparece para nada la esposa, es la madre de Jesús, que tiene el lugar de Sión, la que es la esposa de Israel. Los otros personajes —los criados y el maestresala— no tienen por qué ser necesariamente «interpretados»; pero en los criados se podría ver al Israel deseoso de obedecer al Enviado de Dios; expresan el deseo activo de los creyentes de la antigua alianza. Hacen todo lo que está en su mano: llenar las tinajas de la purificación hasta el borde. En cuanto al maestresala, su función en el relato es la de atestiguar, sin saberlo él mismo, la transformación del agua en vino y también —algo que es muy importante— orientar hacia aquel de quien dependen las bodas, el esposo.

Este ocupa una situación extraña, ya que hemos constatado en el análisis de la estructura dual del relato que no puede fácilmente colocarse entre los actores. Espontáneamente se imagina uno que el esposo representa a Cristo en persona. Pero esta simbolización[129], válida en otro contexto, no puede convenir aquí. Jesús ha sido «invitado» a las bodas y se encuentra entre la demás gente de la boda, como su madre y los sirvientes. El esposo sí que forma parte de las bodas —o mejor dicho, las bodas no existen sin él—; pero el relato joánico ignora su presencia hasta el momento en que se le evoca indirectamente, cuando el maestresala lo llama para hacerle su observación sobre el vino que acaba de servirse. Por otra parte, en este relato de hechura dual, el esposo figura como un «tercero», como un personaje de otro orden, el que dirige el juego sin aparecer, aquel sin el cual no ocurriría nada. Entonces, puesto que el esposo no puede aquí designar a Jesús, ¿quién es el Esposo sino Dios, como lo llama de buena gana la Biblia?[130]. Entonces, la exclamación del maestresala tiene su sentido: «Tú has guardado el buen vino hasta ahora»: proclama que Dios, después de haber esperado durante siglos, ha escuchado finalmente los deseos profundos de Israel.

Teniendo en cuenta el marco de las bodas y el género literario del pasaje, podemos considerar adquirido un resultado. El relato presenta simbólicamente las bodas de Dios (evocado bajo la figura del esposo) con Israel (evocado a través de la madre de Jesús y de los comparsas

129. El Antiguo Testamento no atribuye al Mesías el título de esposo de Israel. Sin embargo, esta atribución en los escritos cristianos (Ef 5,25; Mt 9,15 par; Jn 3,29) se habría hecho plausible gracias al descubrimiento de un targum del salmo 45; cf. A. George, en LumVie 101 (1971) 35s.

130. Después de la experiencia de Oseas (1-3), la tradición bíblica concedió gustosamente a Dios el nombre de «esposo», para expresar el amor que tiene a Israel: Jer 2; Ez 16; Is 54,5-10; 61,10; Cant. *passim*. K. Hahnhardt, *Mélanges J. N. Sevenster,* Leiden 1970, 39s, identifica con el esposo a YHWH y con Israel a María.

del banquete), que se realizan gracias a la presencia y a la obra de Jesús. En el relato Jesús, que el lector sabe que ha venido de Dios, se encuentra frente a Israel. Vamos ahora a seguir su comportamiento.

Jesús y su madre ante la hora

El diálogo entre Jesús y su madre no deja de ser sorprendente. Las palabras son tan elípticas que el lector no consigue determinar exactamente su sentido; por ejemplo, ¿comunica María a su hijo una simple constatación o le dirige de este modo una petición? En cuanto a Jesús, parece al principio negarse por completo a meterse en el asunto pero luego actúa en el sentido que deseaba su madre. ¿Es coherente esta sucesión? Para suprimir estas ambigüedades, se ha recurrido muchas veces a finuras de tipo psicológico, sin tener en cuenta que este relato no tiene la finalidad primera de referir un acontecimiento milagroso, sino de ofrecer, a partir sin duda de una antigua tradición, un relato «simbólico».

Así pues, en el punto de partida de nuestra lectura, conviene no centrar la interpretación en ningún tipo de petición de milagro (lo hemos dicho ya anteriormente). Resumamos nuestras adquisiciones: en presencia de Dios (el esposo), Israel (la madre de Jesús) se dirige a Jesús. Detrás de las palabras de María hay que oír al pueblo de Israel que confiesa su situación desgraciada esperando el cumplimiento de las bodas escatológicas prometidas por Dios a través de los anuncios de los profetas, y que indica su disponibilidad para hacer todo lo que él pida. A su manera, de forma indirecta y que sigue estando todavía oculta al conjunto de los invitados, Jesús responde a la esperanza de Israel dando un vino mejor, el de las bodas del final de los tiempos. Examinando los términos y las locuciones conseguiremos seguir mejor el desarrollo del relato:

3 **Como faltase el vino, la madre de Jesús le dijo: «No tienen vino».**

Con estas palabras la madre de Jesús no le pide un milagro; parece, por otra parte, ignorar su dignidad de Mesías (cf. 1,26). Pero pone a su hijo en presencia de la miseria de Israel, de aquel Israel que ella es y al que representa. Aparentemente, María se sitúa

en el nivel concreto de la falta de vino Un antiguo manuscrito, el Sinaiticus, precisa

Ya no quedaba vino, pues el vino de las bodas se había agotado[131]

subrayando de este modo de qué vino se trataba y preparando, por contraste, para la abundancia que habrá de seguir Sin embargo, esta lección más larga no está suficientemente atestiguada

Sin precisar por otra parte el motivo de la falta de vino, el narrador pasa a referir el diálogo entre María y su hijo o, en el plano simbólico, entre Israel y Jesús

La madre, esto es, Sión, declara la situación de penuria de sus hijos «*Ellos* no tienen vino», dice, y no ya de forma más objetiva «No hay vino» Es que ella no es un testigo neutro, sino que se preocupa de la desgracia de su pueblo y la manifiesta ¿A quién? Sus palabras no van precedidas del vocativo habitual en casos semejantes (cf Lc 2,48), es una indicación del narrador la que nos dice que la frase va dirigida a Jesús Tradicionalmente en su oración, Israel exponía a Dios las circunstancias de su angustia, con la confianza de que intervendría según su voluntad[132] A los ojos del narrador, las palabras de María implican sin duda la fe en una intervención que es aquí, en el contexto de la alianza, la de la salvación definitiva, pero, al no expresarlo, esta palabra queda en el aire y necesita ser complementada por otra

4 Jesús le dijo: «¿Qué hay entre tú y yo?».

Esta traducción literal corresponde al griego *tí emoi kai soí,* fórmula semítica que no tiene equivalente en las lenguas europeas y cuyo sentido depende del tono, del gesto que la acompaña En la Biblia, esta fórmula, *ma li walak,* propia del lenguaje diplomático[133], pone en cuestión el vínculo que existe entre dos partes, sea para indicar una ruptura[134], sea para llamar la atención del interlocutor sobre un punto

131 Es preferible esta leccion que esta sostenida por los dos papiros Bodmer

132 Por ejemplo cf Sal 12, 31 38 39 44 10-27 79, 130 Neh 9 16 37 Bar 3 1 8

133 Cf el estudio de O Bachli en ThZ 33 (1977) 69 80 Entre los autores profanos es posible citar a Anacreonte 2 (siglo VI) y a Aquiles Tacio (siglo II)

134 Jos 22 25 2 Re 3 13

de divergencia[135] La fórmula, por sí sola, no permite precisar más Su tono interrogativo, como si se tratara de una cuestión retórica, no exige ninguna respuesta, sino que abre a la reflexión En este caso, implica que Jesús no se sitúa en el mismo nivel que su madre Los traductores se sienten embarazados Muchas veces proponen «¿Qué quieres de mí?» «¿Qué tengo que ver contigo?», pero eso sería optar por una interpretación dura de la fórmula, válida ciertamente en labios del demonio que quiere deshacerse de Jesús (Mt 8,29), no puede convenir a un relato en el que Jesús accede a los deseos de su madre Por otra parte, no basta decir, con un crítico inglés «La fórmula sugiere amablemente que entre los interlocutores se da un malentendido»[136] Jesús significa que, si llega quizás a actuar, no lo hará determinado por causa de una intervención humana, aunque sea la de su madre (Israel), y sobre todo que su acción superará el nivel de la coyuntura En efecto, según el tenor del relato, María no pidió más que una ayuda ordinaria para poner remedio al apuro de la boda, mientras que Jesús sabe que le corresponde actuar mucho más allá, según la misión que ha recibido del Padre Cumplirá ciertamente las esperanzas de Israel, pero yendo más allá de toda interpretación reductora de la salvación que Dios ha prometido a su pueblo En 1,49-51 Natanael, que ha confesado al Mesías, se ve inmediatamente orientado por Jesús hacia un misterio «más grande», aquí, a través del diálogo entre Jesús y su madre —entre Jesús e Israel— se orquesta una vez más el tema, primordial en Jn, de la novedad y de la plenitud que caracteriza a la obra del Hijo de Dios en relación con todo lo que se había conocido y esperado hasta entonces

Como la traducción literal sigue siendo inadecuada, ¿no se podría insinuar un giro como este «¿Coincide mi preocupación con la tuya?» Y la frase siguiente indica cuál es esa preocupación de Jesús se trata de la «hora» Antes de precisar su contenido, constatamos que Jesús nos pone en camino hacia esta comprensión, llamando a su madre con el título de «mujer»

«Mujer»

135 Jue 11 12 2 Sam 16,10 19,23, 1 Re 17 18, 2 Re 9,18, 2 Cron 35,21, Mc 1 24 par , 5,7 par , Mt 27,19

136 J H Bernard, *o c* 75

A pesar de la primera impresión que puede experimentar el lector moderno, Jesús no se muestra aquí irreverente con su madre; esta apelación se emplea con frecuencia en un contexto muy elogioso[137]. Pero sorprende en labios de un hijo que se dirige a su madre: la expresión normal sería aquí *'imma*, correspondiente a *'abba* (= papá). ¿Qué es lo que implica entonces este término?

En el primer nivel, Jesús muestra que se sitúa en un plano distinto del de su madre según la carne, el Israel del pasado. Su actitud corresponde a la que toma en los sinópticos al distanciarse de su madre y de su familia. Cuando los suyos van a buscarle, declara: «¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?» (Mc 3,33 par), y remite a sus interlocutores al Padre celestial. De forma parecida, cuando una mujer ensalza la maternidad carnal de María, proclama: «¡Dichosos más bien los que escuchan la palabra de Dios y la cumplen!» (Lc 11,27s). En cada ocasión Jesús intenta modificar la perspectiva de sus oyentes y elevarla (cf. Lc 2,49). Jn conserva y condensa aquí esta tradición sobre el comportamiento de Jesús con sus familiares.

Pero Jesús dice algo más, positivamente. En adelante ve en su madre a la «Mujer», esto es, no ya solamente al Israel que le ha dado a luz, sino a Sión que aguarda y espera el tiempo de la salvación definitiva. En efecto, mediante esta apelación, Jesús invita a una nueva toma de conciencia. Es lo que el texto pone de relieve por el hecho de que el vocativo «Mujer» pertenece, no ya a la frase precedente, sino a la que viene después: «Mujer, ¿todavía no ha llegado mi hora?». Una apelación en vocativo precede normalmente —y no sigue— a la frase de la que forma parte. Varios pasajes análogos lo muestran en el evangelio, en casos como el vocativo «hija mía», «mujer», «Hijo de Dios», etc.[138]. ¿Por qué, pues, las traducciones de nuestro versículo desconocen habitualmente este hecho estilístico? Por otra parte, ¿no es normal que la revelación de Dios sobre la hora vaya precedida de una apelación solemne?

«¿Todavía no ha llegado mi hora?»

137 Cf. Mt 15,28, Lc 13,12, Jn 4,21, 19,26, 20,13 15

138 Que yo sepa, ha sido P. Gachter, *o c* , 190s, en la reedición de su estudio de 1931, el primero en llamar la atención sobre este dato y sobre la traducción que depende de él, cf Mc 5,41 par, Mt 15,28, Lc 7,14, 13,12, Jn 19,26, 20,15.

Esta frase, traducida aquí según el orden de las palabras griegas, presenta literalmente una oscuridad. El griego *oúpō ékei hē hōra mou* puede entenderse o bien como una afirmación negativa: «No ha llegado todavía mi hora», o bien como una frase interrogativa: «¿No ha llegado todavía mi hora?»[139]. Como los antiguos manuscritos no señalan ninguna puntuación, la opción depende de la interpretación que se le dé al contexto.

Las traducciones optan en su mayor parte por la aserción negativa, basándose en los versículos en que Jn indica, después de un inútil intento de arresto de Jesús, que «su hora no había llegado todavía» (7,30;8,20). Sin embargo, esta relación es arriesgada, pues entonces no es Jesús el que habla, sino el narrador que reflexiona después del acontecimiento. Si esta observación por sí sola no autoriza a rechazar la traducción negativa, la verdad es que ésta no es tan segura gramaticalmente[140]. Finalmente, la continuación del relato no se acomoda muy bien al sentido negativo; ¿cómo habría podido la madre de Jesús, después de una negativa categórica, dirigirse a los criados para que ejecutaran todo lo que Jesús les dijera?

Al contrario, el giro interrogativo (sobre el que volveremos a continuación) permite perfectamente encadenar la reacción inmediata de María con la respuesta escuchada. Que es posible en griego, tal como acabamos de decir, nos bastará mostrarlo con un ejemplo. En Mt 16,8-9 Jesús pregunta: «Gentes de poca fe, ¿a qué se debe esa reflexión sobre el hecho de que no tenéis panes? ¿todavía no comprendéis *(oúpō noeîte)*? ¿no recordáis los cinco panes para las cinco mil (personas)?» Es evidente el parentesco en la estructura de la frase. Cuando ve a sus discípulos apurados, Jesús les pregunta primero: «¿A qué se debe esa manera de pensar?»; luego les ofrece un motivo de confianza[141]. Aquí

139 En favor de la proposición negativa se sitúan la mayor parte de las traducciones existentes En favor de la interrogación están Taciano, Gregorio de Nisa, Efrén sobre el *Diatessaron* (44s), Viteau, Knabenbauer, Boismard y Vanhoye, *Interrogation johannique et exégèse de Cana (2,4)*· Bib 55 (1974) 157-177. Nos inspiramos ampliamente en las ideas de este último

140 A Vanhoye, *art cit*, 160 razona así una diferencia gramatical nos obliga a no identificar la fórmula utilizada en Caná y la repetición ulterior de la misma por Jn Esta está precedida de una partícula casual *hóti* («porque»), que justifica la inversión del verbo y del sujeto Si Jesús hubiera querido decir que su hora no había llegado todavía, ¿no habría empleado un giro parecido al de Jn 7,16, que pone el adverbio en el interior de la proposición *hò kaíros hò emós oúpō párestin*? En estas condiciones, no es posible asimilar los dos pasajes, aunque *hōra* (= hora) y *kaíros* (= tiempo) tengan un sentido parecido En sentido contrario se expresa G Lohfink, en Geist und Leben 57 (1984) 174

141 Cf Mc 4,40. Del hecho de que este ejemplo está sacado de la tradición sinóptica se podría objetar que Jn, por su parte, utiliza habitualmente *oúpô* en

Jesús invita a su madre a reconocer (o a descubrir) que ha llegado para él la hora de intervenir según los proyectos de Dios.

«Mi hora»

¿Cuál es entonces esta hora? En sentido teológico[142], el término proviene de los ambientes apocalípticos[143] y sirve para designar el momento en que definitivamente se va a cumplir el designio infalible de Dios, algo así como el «día del Señor». Este empleo se encuentra en los sinópticos y en Jn[144].

Pues bien, con la resurrección de Jesús, los creyentes han comprendido que les ha llegado el fin de los tiempos (1 Cor 10,11) y esto los ha llevado a actualizar la hora escatológica en los acontecimientos pascuales, incluso desde el arresto de Jesús[145]. En Jn, la hora final se cumple cuando la glorificación de Jesús en la cruz[146]. Esa es la «hora de Jesús», la de su vuelta al Padre (13,1); la que él ha aceptado plenamente (12,27), aunque pidiendo a su Padre fuerzas para atravesarla sano y salvo[147]; la hora finalmente en que sus discípulos lo dejarán solo (16,32). Es la hora fijada por el Padre y en función de ella Jesús ordena toda su actividad, ya que en ella culminará su misión. Sin embargo, desde que Jesús entra en la vida pública, esa «hora», término hacia el que avanza, está ya presente en todo lo que Jesús dice y hace; es ya una manifestación definitiva de la salvación de Dios ofrecida a los hombres. Puesto que Jn anticipa la gloria de Jesús desde su vida terrena, también su ministerio pertenece ya por entero, podría decirse, a la hora última.

Volvamos al episodio de Caná. La expresión «*mi* hora» (2,4) es única en el cuarto evangelio. No debería colocarse entre las

proposiciones enunciativas. Pero en los once casos, *oúpô* va acompañado de una partícula copulativa: *gár* (3,24; 7,39; 20,17), *dé* (11,30), *kaí* (6,17), o bien está situado dentro de la frase (7,6.8.30.39b; 8,20.57). En 2,4 va sin conjunción y viene después de una interrogativa; cf. A. Vanhoye, *art. cit.*, 160.

142. Jn conoce también el sentido corriente de espacio y tiempo, preciso (la hora décima: 1,39; la sexta: 4,6; 19,14; las doce; 11,9), o no preciso (5,35;19,27).

143. Dan 8,17.19; *Hen* 89,72; 90,1.5; *I QS* 3,23; 4,17.18.20; 9,5.20; *I QM* 1,5.11; 14,13; 15,1; 18,3.

144. Mt 24,36.44; 25,13; Lc 12,40.46; Jn 5,25.28.

145. Mt 26,45; Mc 14,35.41; Lc 22,53.

146. Jn 12,23.27; 17,1; asumido por el narrador: 7,30; 8,20; 13,1.

147. Cf. X. Léon-Dufour, a propósito de Jn 12,27, en *Mélanges O. Cullmann*, 1972, 157-165.

menciones de la hora pascual más que si la frase declarase que esa hora no había llegado todavía; pero si la frase es interrogativa, el contexto invita a entenderla en primer lugar como la hora de la manifestación de Jesús, mediante la gloria que toma cuerpo en los signos, y por tanto como la hora del anuncio del reino por parte del Hijo de Dios. Es el tiempo mesiánico el que estaría aquí personalizado mediante el pronombre *mou*.

Antes de concluir en el sentido que proponemos, conviene volver sobre el conjunto de la frase: ¿por qué la réplica de Jesús a su madre está en forma interrogativa?[148]. Es posible explicar este giro según una doble perspectiva; la segunda de ellas conviene a nuestras reflexiones sobre la hora.

En primer lugar, desde el punto de vista de la madre a la que se dirige Jesús, o más exactamente de la Mujer que es Israel, Jesús quiere dar a entender que, puesto que está ya allí, no tiene ningún sentido hablar del vino de las bodas. ¿No tiene Jesús la misión de realizar la salvación que Dios ha prometido? La forma interrogativa traduciría entonces una especie de llamada a María y a Israel: ¿no se han cumplido ya los tiempos en su persona? Plantear una pregunta es solicitar una respuesta; y ésa es muchas veces la forma de actuar del Jesús joánico frente a sus interlocutores.

La segunda perspectiva concierne más bien al propio Jesús. La frase de María: «No tienen vino» expresaba solamente el aspecto negativo de la situación y esto provocó de antemano una reacción vigorosa. ¿Percibió Jesús en esta constatación una insuficiencia comparable a la que, en Mateo, provocó el apóstrofe a los discípulos: «¡Gentes de poca fe!»? Lo que se vislumbra más bien a través de la segunda frase de Jesús es que, al comenzar su ministerio, Jesús se compromete por un camino de entrega radical de sí mismo: su actividad en obras y en palabras lo conducirá progresivamente a la muerte. En la cuestión que plantea en segundo lugar se puede percibir, en el trasfondo y según la manera joánica, el juego de una tentación. El cuarto evangelio, que ignora el relato sinóptico de las tentaciones en el desierto, le atribuiría a Jesús, antes de su primer gesto de Enviado, una reacción análoga a la que se indica en 18,11 frente a la pasión: «La copa que me ha dado el Padre, ¿no la beberé?». En 2,4, el Jesús joánico no duda en comprometerse, ahora que la situación demuestra que ha llegado para él la hora de entrar en su camino de servicio. Frente al Israel desvalido, Jesús se siente provocado a consentir. La forma interrogativa implica que para él es inconcebible sustraerse a su misión.

148. Cf. A. Vanhoye, *art. cit.*, 161s.

De todas maneras, la respuesta de Jesús desvela un horizonte más o menos cercano. «Mi hora» designa ciertamente la apertura del ministerio, que será la manifestación de la gloria mediante el prototipo de los signos; puede aludir también al más allá, a esa hora de la cruz que será la del retorno a la gloria del Padre. Lo intentaremos explicar en nuestra *Apertura*.

5 Su madre dijo a los criados: «Haced cualquier cosa que él os diga».

María no responde directamente a Jesús. Pero, invitada a comprender que ha llegado para él la hora de actuar según la voluntad del Padre, deja de hablar como madre según la carne y comunica a los criados su total confianza, la misma fundamentalmente que implicaba su primera palabra, pero ahora sin señalar nada concreto. Tal es la actitud de Israel que, en medio de sus pruebas, repite sin cansancio que está dispuesto a cumplir la voluntad de su Señor: «Haremos todo lo que dice YHWH»[149]. María es Israel que acoge las condiciones todavía desconocidas de la alianza nueva y definitiva que Dios va a sellar por Jesús. Ella no toma el lugar del mediador (Moisés, profeta o rey...) que transmite al pueblo los términos de la alianza[150], sino que es Israel mismo disponiéndose a obedecer a Dios y a su enviado.

Su palabra demuestra una enorme delicadeza en dos puntos. María no dice: «Haced todo lo que *mi* hijo os diga»; ni siquiera menciona con claridad a Jesús y se contenta con el pronombre «él»; es que efectivamente Jesús no pertenece ya a su madre, sino que depende solamente de Dios. Sobre todo —como pretende manifestarlo la traducción propuesta: «Haced cualquier cosa que él os diga»— el original griego, lejos de expresar una orden basada en una evidencia (como en la traducción habitual: «Haced todo lo que él diga»), denota una

149 Cf Ex 19,8, 24,3 7, Jos 24,24. Nótese la ausencia de eventualidad en la fórmula empleada se trata de un compromiso

150 Tal es, sin embargo, el modelo que propone A M. Serra, *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Giovanni 2,1-2 e 19,25-27,* Roma 1977, 216-226, y que reflejaría el diálogo de Jesús con su madre. En los relatos de alianza, los papeles se distribuyen entre Dios, el mediador y el pueblo Este proclama que se compromete a obedecer a la palabra de Dios Así ocurre con María, pero con los matices que señalamos, ella no puede ser considerada aquí como mediadora entre Jesús y los criados Cf *infra*, 192

eventualidad que sólo determina Jesús[151]. Esta expresión se encuentra literalmente en labios del Faraón cuando dice a los egipcios que le piden víveres: «Id en busca de José y haced cualquier cosa que él os diga» (Gén 41,55). La analogía de la situación se basa en una tipología de la Iglesia primitiva: José/Jesús[152]. El primero da pan, Jesús vino, de forma que Jesús «cumple» la figura de José, del que decía el Faraón: «¿Encontraremos un hombre como éste, en el que esté el espíritu de Dios?» (Gén 41,38). Según Jn, María ve en su hijo al verdadero José. Ella consiente libremente en lo que sugería la pregunta de Jesús sobre la hora que había llegado; es ciertamente la «Mujer» (Sión, Israel) a la que Jesús viene a interpelar.

El acontecimiento

Al final del diálogo de Jesús con su madre, el lector tiene la mirada vuelta hacia aquel que ha hablado de su hora. Le toca la palabra a Jesús, que va a dar a Israel el vino de las bodas escatológicas. Hay dos maneras de captar el acontecimiento, según corra uno inmediatamente al resultado o se deje llevar pausadamente por los meandros del relato. Sigamos estas dos maneras de acceder al sentido.

Al final del relato, según el maestresala, lo que han sacado los criados de las tinajas es vino y un vino mejor. En una lectura simbólica, está claro que uno no puede contentarse con ver allí un simple prodigio; se trata de un signo. Pues bien, el significante no es el vino como tal, sino el paso del agua al vino. Porque el vino nuevo no puede disociarse del agua de donde procede; al dirigirse a los criados, Jesús no habla de vino, sino que dice: «Llenad esas tinajas de agua». Y una vez que las han llenado, ordena simplemente, sin designar su contenido: «Sacadlo ahora y llevadlo al maestresala». El narrador, que había señalado la capacidad enorme de las tinajas no precisa (ni siquiera sugiere)[153] que contuvieran vino en adelante, tal como lo habría hecho si su intención se hubiera centrado en ese punto.

¿De dónde viene ese agua? El texto no lo dice, pero es evidente que la recogieron de la fuente o del pozo. Por tanto, es el agua de la creación original; la alianza de Dios, de la que es una figura el signo

151 Con P Gachter, *Maria im Erdenleben, o c.*, 192, siguiendo a Blass-Debrunner, *Gramatik des nt chen Griechisch,* Gottingen 1954, art 380, *Hó ti àn legēi hymín poiēsate* presenta un subjuntivo eventual, como en 1 Cor 7,28

152 Hech 7,9-13

153 Cf las razonables observaciones de P Dacquino, *Aqua vinum facta (Io 2,9)* Verbum Domini 39 (1961) 92-96

de Caná, recomienza desde su primera etapa, como lo señaló muy bien san Ireneo:

> Aunque el Señor podía, sin partir de ninguna criatura preexistente *(ex nullo),* ofrecer vino a los invitados..., no procedió de esa manera..., sino que cambiando el agua en vino, sació la sed de los invitados a las bodas. De esta manera mostraba que, habiendo hecho Dios la tierra y habiéndole ordenado dar fruto, habiendo establecido las aguas y hecho manar las fuentes, ese mismo Dios otorga también al género humano, en los últimos tiempos, por medio de su Hijo, la bendición del Alimento y la gracia de la Bebida[154].

Siguiendo a Ireneo, los Padres de la Iglesia han señalado muchas veces el símbolo del agua convertida en vino: la alianza de Dios con Israel pasa a la alianza nueva, de la misma forma que el agua pasa al vino.

Resumiendo la interpretación de los Padres, santo Tomás insiste a su vez en la continuidad del proyecto de Dios:

> Jesús no quiso hacer el vino a partir de la nada *(ex nihilo),* sino a partir del agua, para mostrar que no quería establecer una doctrina totalmente nueva ni reprobar la antigua, sino cumplirla. «Yo no he venido a abolir, sino a cumplir». Lo que la antigua ley figuraba y prometía, Cristo lo manifestó y reveló[155].

Con este acto, Jesús manifiesta de forma figurada que ha llegado el tiempo en que Israel entrará en la comunión definitiva con Dios, así como la humanidad entera. He aquí por qué el vino saboreado por el maestresala es mejor que el primer vino bebido en Caná.

Pues bien, es posible, siguiendo paso a paso el texto, precisar más las cosas. Jesús no hizo simplemente que el agua se convirtiera en vino, sino que recurrió al servicio de los criados, utilizó unos recipientes, pronunció dos órdenes sucesivas.

El primer detalle sorprendente se refiere a las *tinajas*. En vez de las vasijas de barro en que se guardaba el vino y que en Caná quedaron vacías, Jesús utilizó unos recipientes de piedra, destinados a un uso distinto del de la bebida, el de las purificaciones rituales. Esto confirma el carácter simbólico del relato, sobre todo si se tiene en cuenta que el número de tinajas (seis = siete menos una) implica una idea de imperfección. Teniendo en cuenta la relación que el Precursor estableció entre el bautismo de agua y el bautismo en el Espíritu (1,33),

154. Ireneo, *Adv. Haer.*, III,11,5 (= SC 211,155).
155. Santo Tomás, *Super evangelium sancti Johannis* II, 7, n.° 358.

se puede pensar que el vino dado por Jesús es al agua de las tinajas judías lo que el Espíritu santo es al agua del rito administrado por Juan. Esta relación es plausible, dado que el bautismo de Juan prefiguraba la purificación que el Espíritu realizaría al final de los tiempos, presente ya ahora con Jesús. Por eso algunos han llegado a deducir que el vino simboliza al Espíritu santo; pero esta deducción es un tanto apresurada en la medida en que se olvidaría la relación intrínseca que une al vino con las bodas de Caná y al don del Espíritu con la comunión con el Dios de la alianza. En el marco de las bodas, el vino tiene ante todo la función de sugerir la plenitud escatológica de la alianza.

Esta plenitud queda subrayada por la capacidad de las tinajas. Al utilizarlas para sus ritos y al llenarlas hasta el borde, Israel —como hemos dicho— llegó hasta el límite de lo que él podía ofrecer en sus deseos de responder a las exigencias de su Señor.

El simbolismo también juega en el texto. Solamente cuando, por orden de Jesús, el agua es sacada de las tinajas y llevada al maestresala, es cuando se convierte en vino: «Sacadlo ahora y llevadlo...»; la palabra «ahora», no requerida por el contexto, subraya que ha llegado el tiempo de las bodas escatológicas. La tradición sinóptica introducía el ministerio de Jesús por una declaración soberana: «El reino de Dios está ahí» (Mc 1,15 par). Aquí comienza una era nueva que, en su novedad, está en armonía con la promesa. En Jn, la acción simbólica de Jesús ocupa el lugar de la proclamación sinóptica; muestra de forma figurada que, por la presencia de Jesús, en quien se unen el cielo y la tierra (1,51), va a realizarse la alianza de Dios con los hombres. Es un momento inaugural y se actualizará a lo largo de la vida de la Iglesia, en la que se sacará y saboreará cada día el producto del agua y de la palabra. Este «ahora» abre a una presencia que ya no cesará jamás.

Esto es lo que confirma la indicación de que las tinajas son *de piedra;* se distinguen así de los odres de piel o de las jarras de barro. Tienen que durar. Mientras que Jesús había fulminado contra los fariseos: «¡A vino nuevo, odres nuevos!» (Mc 2,22 par), aquí reconoce el valor de las tinajas en donde, con una finalidad religiosa, se ha recogido el agua de la creación; ellas representan la institución de Israel. De esta manera gana en claridad el simbolismo de la plena realización de la alianza. En primer lugar, el agua de la creación se convirtió en agua de la purificación; luego, a través de las tinajas, ese agua puede convertirse en vino gracias a la palabra de Jesús. La alianza con Noé, que significa la presencia de Dios en toda la creación, ha sido recogida por Israel y, a través de Israel, la recoge Jesús para que quede consumada en la alianza definitiva.

Así pues, el *acontecimiento de Caná* no puede reducirse al resultado constatado por el maestresala. En efecto, el narrador se ha guar-

dado de llamar la atención sobre el momento de la transformación o sobre el hecho de una enorme producción de vino. Para caracterizar el resultado, tanto aquí como en 4,46, ni siquiera utiliza la palabra «cambiar»; el agua simplemente «se ha hecho» vino, cuando es saboreada por el maestresala. Por otra parte, esta discreción está equilibrada por la insistencia poco habitual en los personajes que, sin ser de ningún modo autores del resultado, intervienen sin embargo como agentes que cooperan de alguna forma: María y los criados, la primera por su confianza y los segundos por su obediencia activa; y el texto insiste más aún en ellos diciendo que sabían lo que había pasado, «ellos que habían sacado el agua». En el orden de lo simbólico, María-Sión, y con ella los criados, son el Israel atento a la palabra y a la intervención del Mesías. Más aún, por el hecho de que el vino es el resultado de una unión entre la palabra de Jesús y el agua de la creación recogida en las tinajas judías, Israel ejerce una actividad real: no ha producido el resultado, pero por sus instituciones y su obediencia, ha cooperado en la acción de su Mesías.

Sin embargo, sólo los discípulos que han acompañado al Maestro ven la gloria que Jesús ha «manifestado» (2,11); ellos constituyen la *primera comunidad de la alianza nueva*[156].

APERTURA

Hemos hecho nuestra lectura según el principio de las «unidades literarias», que —en el caso presente— se manifiestan en dos niveles: el del propio relato (2,1-11) y el del conjunto que va de 1,19 a 2,12. Metódicamente hemos descartado las interpretaciones que se apoyaban en unos datos extrínsecos a estas unidades. Pues bien, vamos a comprobar que pueden ser también consideradas, establecidas en unas perspectivas más amplias.

Recordemos brevemente los resultados de nuestra lectura primera y fundamental. El objetivo del episodio es señalar el cumplimiento de

156. Nuestra lectura simbólica no pretende excluir las otras interpretaciones del episodio. Coincide incluso en un punto esencial con la interpretación tradicional que refleja la liturgia (en Oriente desde el siglo IV y en Occidente desde el VII), que reúne en una sola las tres escenas por las que Jesús «manifestó» su gloria. la epifanía, el vino de Caná y el bautismo «Tres milagros marcan el día que celebramos Hoy la estrella condujo a los magos al pesebre; hoy el vino se produjo a partir del agua para las bodas, hoy Cristo quiso ser bautizado por Juan en el Jordán para salvarnos» *Antífona del Magnificat de Epifanía;* cf C. Mohrmann, *Etudes sur le latin des chrétiens,* Roma 1958, 260-262, y la visión de conjunto que propone A. Smitmans, *o.c* , 165-186

la alianza entre Dios e Israel y la realización por obra de Jesús de las esperanzas y de la promesa. El Mesías, que ha sido anunciado y reconocido en Jn 1,19-51, agrupa a su comunidad de discípulos en torno a un banquete de bodas, figura y presencia de los últimos tiempos. Según el simbolismo del evangelista, la madre de Jesús es Israel experimentando el vacío de su situación sin Cristo y abriéndose en la confianza a la iniciativa de Dios. Colmando una esperanza secular, Jesús anuncia figuradamente que ha sido escuchado el Israel fiel, con una generosidad desmedida, ya que afecta a la salvación de la humanidad entera. El prólogo narrativo se cierra con el prototipo de los signos: la antigua alianza se convierte, por la presencia y la palabra de Jesús de Nazaret, en la alianza nueva. Si esto es así, el relato de Caná le ofrece al lector la mejor manera de hablar de la relación de los dos testamentos[157]*. El vino producido no ha sido sobreañadido al agua, sino que el agua se ha convertido en vino. Del mismo modo, el nuevo testamento no sustituye al que se ha llamado impropiamente el viejo testamento. Se trata del testamento mismo de Dios hecho nuevo por la palabra de Jesús. Aunque haya que reconocer y valorar dos etapas en la historia del designio de Dios no hay más que una sola alianza, que encuentra su cumplimiento con Jesús, pero que busca continuamente su fuente en la experiencia de Israel.*

Sin embargo, ¿cómo se hará realidad la figura de las bodas? Sin duda el relato acabó con la observación del maestresala o, por lo menos, con la reflexión del narrador que señala el resultado: la fe de los discípulos congregados en torno a Jesús. Pero en otro sentido el relato no ha terminado todavía. En la medida en que es posible tomar la perspectiva del «episodio», quedan en suspenso algunas cuestiones: ¿qué responde el esposo? ¿qué ocurre con los criados? ¿qué comprenden los invitados y el maestresala? Pero se trata de cuestiones no pertinentes en la lectura de un texto «simbólico». Sin embargo, incluso desde esta perspectiva, el relato sigue estando «abierto».

En efecto, si el milagro de Caná es el prototipo de los signos, dirige —como hemos dicho— la interpretación de los signos venideros. La alianza realizada simbólicamente al final del prólogo histórico se va a traducir de algún modo en los relatos ulteriores; entonces, al leer estos últimos, convendrá ponerlos en relación con el signo principal. Pero no es ésta nuestra perspectiva en este lugar, en donde se trata, al revés, de proyectar la luz de los relatos ulteriores sobre los elementos del texto de Caná, así como de tener en cuenta el lenguaje cristiano posterior.

157. Cf. P Beauchamp, *L'Un et l'autre Testament*, Seuil, Paris 1977.

La primera iluminación nos viene del relato de los panes concedidos en abundancia *(Jn 6). El discurso que le sigue muestra que en él se prefiguraba el sacramento de la eucaristía. Mientras que el relato no hablaba más que de pan, en el discurso se manda «comer carne» y «beber sangre», fórmulas que evocan la práctica eucarística. Como en ambos relatos se impone el tema de la sobreabundancia, el lector familiarizado con el evangelio puede creerse autorizado, junto con san Ireneo que hablaba de un «compendio de la copa (eucarística)», a ver en el don del vino en Caná el complemento del don del pan, y por tanto una prefiguración del sacramento.*

La segunda luz nos puede venir de la interpretación dominante que el cuarto evangelio da de la hora. *En 7,30 y 8,20, así como en 13,1, Jn califica de este modo el momento de la pasión y resurrección de Jesús. Entonces se puede pensar que al decir «mi hora» (2,4), Jesús abría ya a su madre a la perspectiva pascual, en la que todo quedaría «acabado». En el Calvario, cuando Jesús confía a María al discípulo amado, volvemos a encontrarnos con los términos que se utilizaron en Caná para hablar de ella: «madre de Jesús» y «mujer». Por tanto, es posible vislumbrar también aquí, a la manera de san Agustín, que la manifestación de la gloria de Jesús en Caná es una primera etapa en el camino que conduce a la cruz y a la exaltación.*

Algunos autores piensan que pueden desarrollar el sentido marial del texto: sabiendo que, en el Calvario, María se convirtió en la madre del discípulo amado, ven en sus primeras palabras en Caná (2,3) una cierta presión ejercida sobre su hijo en favor de unos amigos en apuros, una petición de milagro, y en las palabras siguientes (2,5) una mediación entre Jesús y los criados. María sería propiamente «mediadora» entre Jesús (Dios) y los fieles. Frente a esta manera de pensar, inspirada ciertamente en una gran devoción, una exégesis atenta ayuda a situar lo que el texto implica realmente sobre el papel de María en la vida cristiana. *En el relato, María es Sión-Israel que, después de decirle a Jesús la situación apurada en que se encontraba, se abre inmediatamente a la revelación que Jesús le hace en respuesta sobre su propia persona. Invitando a los criados a obedecer a Jesús en todo cuanto les diga, no solamente manifiesta que está en camino hacia la plenitud de la fe, sino que invita a los demás a compartir la misma actitud. Y más tarde su hijo la declarará «madre» del discípulo amado. ¿Qué significa esto? Si María no puede ser llamada mediadora en un sentido que el texto no tolera (a diferencia de Jesús, ella no es el puente que une a Dios y a la humanidad, sino que está por completo*

del lado de los hombres), sí que es la «matriz» en la que nace y crece, se forma y se desarrolla todo miembro del nuevo Israel. Más que Juan el Precursor que designó al Mesías, María es el Israel creyente en quien los hombres se hacen y son hijos de Dios.

La mención del tercer día *puede contribuir a profundizar en el misterio que se despliega en Caná. Si, en el primer nivel de la lectura, la expresión se limita a calificar un acontecimiento decisivo de la historia de la salvación, lo cierto es que, al utilizar esta fórmula tradicional, no requerida por el contexto narrativo, el evangelista quiso* también *evocar a sus lectores el misterio de la resurrección. En Jesús, que por su palabra hace que el agua se convierta en vino, el lector cristiano puede descubrir el misterio de Aquel que, viviendo por los siglos, está presente en su Iglesia.*

Más difícil resulta aplicarle a Jesús el término nymphios, *traducido ordinariamente por «el esposo». Es verdad que la metáfora bíblica de Dios Esposo de Israel fue evolucionando en los textos cristianos que hablan de las bodas del Cordero con la Mujer que, en Ap 12, simboliza a la humanidad y a Israel*[158]*, o de las bodas de Cristo con la Iglesia que es su cuerpo*[159]*. En el mismo evangelio de Jn, el Precursor hablará del «esposo» en referencia a Jesús de Nazaret*[160]*. Pero en Caná Jesús no ocupa el lugar del esposo que es el Dios de las promesas. Incluso, si sobre la base de la expresión «el tercer día» se quisiera en este caso traspasar los límites temporales del relato tal como se nos narra, al final de una lectura semejante seguiríamos ateniéndonos al sentido primero del episodio de Caná: si Jesús de Nazaret es el Cristo que vive para siempre, capaz de dar en todo tiempo a su Iglesia el vino mejor, es para revelar y comunicar a los hombres el amor del Padre para con todos ellos. En este episodio, lo mismo que en todo el cuarto evangelio, la* cristología *está al servicio de una auténtica* teología.

Finalmente, el texto contiene numerosos elementos que convergen para mostrar el modelo de la fiesta. *Mientras que, para comenzar el relato de la vida pública, los sinópticos anuncian la «buena nueva», Jn describe la fiesta que constituye la venida de Jesús entre los suyos. Y en esta fiesta participa toda la creación, primero por el marco de las bodas, fiesta humana por excelencia, y luego bajo la figura del agua que, sacada de la fuente, se convierte*

158. Con E. Corsini, *L'Apocalypse maintenant,* Seuil, Paris 1984, 188s. Cf. Ap 19,7; 21,2-9; 22,17. En un sentido diferente A. Feuillet, en RB 67 (1959) 55-86.

159. Ef 5,25; cf. Ef 1,23; Col 1,18.24; 2,19.

160. Jn 3,29; cf. Mt 9,15 par.; 25,1-10.

en un vino mejor. Esto es lo que invita a mantener el valor de las realidades terrenas, pero también a verlas transfiguradas. En el encuentro con Dios es como el hombre realiza su propio desarrollo y plenitud.

Y esta fiesta de un día es fiesta de siempre. ¿No es el prototipo de los signos ulteriores por los que Jesús va a dar cuerpo a su gloria? Así lo subraya un detalle del relato. Jesús no les dice a los criados que derramen todo el contenido de las tinajas, sino que «saquen» lo que sea suficiente para que el vino pueda ser saboreado por los asistentes. ¿No es esto declarar que la fiesta, inagotable, va a comenzar siempre de nuevo, por la palabra de Jesús?

JESUS Y EL TEMPLO DE DIOS

(2,13-22)

El prólogo histórico ha desembocado en la constitución de un pequeño grupo de discípulos en torno a Jesús y en la revelación del orden nuevo en el que han entrado con Jesús. A modo de transición, el evangelista narra:

> 12 **Después de esto bajó a Cafarnaún así como su madre, sus hermanos[1] y sus discípulos y no se detuvieron allí más que unos pocos días.**

A diferencia de los sinópticos, según los cuales fue en Cafarnaún donde Jesús inauguró su predicación y su actividad de taumaturgo, la noticia de Jn no menciona ninguna obra de Jesús en esta ciudad; señala solamente una pausa hasta que se acerque la pascua y tenga lugar un acontecimiento más importante.

> 13**Estaba cerca la pascua de los judíos y Jesús subió a Jerusalén** 14 **y encontró en el templo a los mercaderes de bueyes, de ovejas y de palomas, así como a los cambistas.**15 **Haciendo un azote con cuerdas, los echó a todos del templo, así como las ovejas y los bueyes; tiró por tierra el dinero de los cambistas y derribó sus mesas.** 16 **En cuanto a los mercaderes de palomas, les dijo: «¡Quitad esto de aquí! ¡Dejad de transformar la casa de mi Padre en una casa de comercio!».** 17 **Sus discípulos se acordaron de que está escrito: «El celo por tu casa me devorará».** 18 **Los judíos tomaron entonces la palabra y le dijeron: «¿Qué signo puedes mostrarnos para obrar así?».** 19 **Jesús les respondió: «Destruid este san-**

1. En la Biblia, como hoy en oriente, la palabra «hermanos» puede designar a los hijos de la misma madre como a los parientes cercanos (cf. Gén 13,8; 14,16; 29,15; Lev 10,4; 1 Crón 23,22).

tuario y en tres días lo volveré a levantar«. 20 Los judíos replicaron: «En cuarenta y seis años se construyó este santuario, ¡y tú lo volverás a levantar en tres días!». 21 Pero él hablaba del santuario que es su cuerpo. 22 Así pues, cuando fue resucitado de entre los muertos, sus discípulos se acordaron de que él había dicho esto, y creyeron en la Escritura y en la palabra que había dicho Jesús.

Jesús frente al templo de Jerusalen

El ambiente pascual y el marco del templo le confieren al relato que comienza en el v 13 un valor particular, pero se debe sobre todo a la hechura del texto el que el episodio que se nos narra no pueda reducirse a ese otro hecho diverso que se titula «La expulsión de los vendedores del templo» o «La purificacion del templo» Mantener este título en Jn sería ignorar la diferencia entre el cuarto evangelio y la tradición sinóptica[2] en la interpretación del acontecimiento, histórico con toda probabilidad[3] Jn reproduce ciertamente este relato, pero le añade una palabra profética de Jesús, que audazmente corresponde en lo esencial a lo que los falsos testigos atribuyen a Jesus durante el proceso ante el sanedrín

> Le hemos oido decir «Yo destruire este santuario hecho de manos de hombre y en tres dias construire otro que no estara hecho de manos de hombre» (Mc 14,58)[4]

A partir de dos tradiciones de origen diferente, el evangelista ha producido un relato unificado, de una densidad teologica excepcional, esto es lo que, antes de emprender una lectura seguida, nos gustaría esbozar

La situación del relato en el evangelio es significativa Parece insertarse con toda naturalidad en una secuencia cronológica, pero de hecho es un texto aislado Si el episodio tiene lugar ciertamente con

2 Mt 21 12s = Mc 11,15 17 = Lc 19 45s cf Mt 27,40 = Mc 15,29 Mt 26 61 = Mc 14 58 Hech 6 14

3 Segun la opinión más admitida el episodio tiene valor historico El unico punto historicamente dificil de concebir es la ausencia de reaccion de la policia del templo Sin embargo nada se opone a la verosimilitud del hecho cf G Bornkamm, *Jesus de Nazaret* Sigueme Salamanca [3]1982 166s

4 = Mt 26 61 Lucas dice algo equivalente en el proceso contra Esteban (Hech 6 14) Bajo la pluma de Jn, la palabra de los falsos testigos se convierte, corregida, en un verdadero testimonio en labios del mismo Jesus

ocasión de la subida de Jesús a Jerusalén, no es precisamente en las fiestas de la pascua donde lo sitúan los sinópticos, es decir, la última pascua de Jesús de Nazaret En Jn tiene lugar, no ya después de la entrada triunfal en Jerusalén, sino al comienzo de la vida pública Como no se puede sostener que hubo dos expulsiones de los vendedores del templo[5], hay que escoger entre las dos fechas La mayor parte de los historiadores optan por la fecha que señalan los sinópticos[6], ya que el gesto de Jesús gana en verosimilitud si es el de un hombre ya conocido en Jerusalén En ese caso, cabe concluir que Jn ha desplazado intencionalmente el episodio al comienzo del ministerio de Jesús

¿A que se debe esta anticipación? Un primer motivo podría encontrarse en el contexto anterior es el Cordero de Dios que viene a purificar el templo El profeta Malaquías había vinculado al templo la venida escatológica y purificadora del Señor

> De pronto vendra a su templo el Señor a quien buscáis ¿Quien resistirá el dia de su venida? El purificara a los hijos de Levi (Mal 3,1 3)

De esta profecía, los sinópticos habían citado solamente el exordio «He aquí que envío a mi mensajero para que prepare el camino delante de mí», aplicándolo a la predicación del Bautista[7], el cuarto evangelio mostraría la realización del mismo anuncio para introducir la actividad pública de Jesús, investido del papel soberano propio de YHWH

Pero este motivo no se impone Si comparamos el trabajo de Jn con el de Lucas, aparece un motivo de orden literario Lucas anticipó al comienzo de la vida pública la visita de Jesús a la sinagoga de Nazaret[8], en aquel lugar de oración y de meditación de la palabra divina, Jesús se levanta y declara que es el enviado de Dios, el que cumplía las Escrituras, sus compatriotas, sorprendidos de esta pretensión, lo amenazan de muerte, pero Jesús se les escapa Este texto presenta de forma resumida la misión y la suerte de Jesús, que culmina en su muerte y resurrección

5 Es esta «una cuestion de dignidad para la exegesis catolica» (M J Lagrange, *Evangile selon saint Jean o c* 64) cf F M Braun, en RB 38 (1929) 183

6 Con E Haenchen en ZTK 56 (1959) 19-54 Son raros los criticos que dan la preferencia a la tradicion joanica (asi V Taylor E Stauffer), algunos se muestran vacilantes como D Mollat Lease esta discusion en R Schnackenburg *o c* I 404 407

7 Mal 3,1 es citado en Mc 1,2 y Mt 11,10 = Lc 7,27, a proposito de Juan Bautista, cf A Loisy, *Le quatrieme evangile* Picard Paris 1903 288

8 Lc 4 16 30, cf Mt 13,53 58 = Mc 6,1 6

Al anticipar la escena del templo, Jn propone a su manera una visión sintética —casi podríamos decir abismal— de lo que inspira la misión de Jesús, de aquello en lo que desemboca (el nuevo templo) y por qué camino. Desde su llegada a la ciudad santa, Jesús de Nazaret se muestra totalmente orientado hacia la gloria de su Padre; luego se presenta, dueño de su destino, como Aquel por el que los creyentes tendrán acceso a Dios mismo. Jesús purifica el templo de Israel en donde Dios quiso habitar en medio de su templo, pero es para anunciar —más allá— el templo nuevo que es él mismo en su humanidad y sobre todo que será, después de su resurrección, para todos los que hayan de creer en él.

A través de esta temática, el relato, como el tímpano de una catedral, presenta en un cuadro magistral el misterio de la persona de Jesús, que él sitúa a la vez en relación con Dios su Padre, en relación con el pasado de Israel, portador en otro tiempo de la alianza, y en relación con los discípulos.

Es posible otra constatación. Ante el hecho de que está centrado, dentro de la temática del templo, en el anuncio que hace Jesús de su muerte-resurrección, este relato sobre el comienzo de la actividad de Jesús en la ciudad santa sirve de réplica al relato de su muerte-resurrección efectiva al final del evangelio. Da de antemano una interpretación del acontecimiento en que culminará el itinerario de Jesús. En esta perspectiva, la intervención explícita del evangelista en el v. 22 ocupa el lugar de la que se encuentra en 19,35:

> El que vio da testimonio de ello —un auténtico testimonio, y él sabe que dice la verdad—, para que también vosotros creáis.

El contexto inmediato confirma el carácter aislado del relato joánico[9]. Si por primera vez Jesús se encuentra en contacto con los «judíos», con los mismos que habían hecho antes una encuesta sobre el Bautista, no es sin embargo la primera escena del gran debate que enfrenta a Jesús con las autoridades judías y que se nos narrará en los capítulos del 5 al 10. Después de nuestro episodio, Jesús se encuentra en diversos lugares con diferentes personajes: Nicodemo, la samaritana y sus paisanos, el oficial real (Jn 3-4), sin contar el pasaje sobre su actividad bautismal y sobre el Precursor. Por consiguiente, el episodio del templo se sostiene por sí mismo; lo mismo que el de Caná, adquiere un valor simbólico.

9. Sin embargo, son numerosos los comentaristas que agrupan «de Caná a Caná», asociando así dos perícopas que son independientes, aunque pueda haber alguna relación entre Caná y Jesús en el templo.

Cuando se lee el relato en su totalidad, lo que se impone es la presencia del templo bajo diversas apelaciones. En primer lugar —en los v. 13 y 14— aparece el término *hierôn* («templo»), que designa el conjunto del edificio en donde se reúnen los peregrinos; luego, en un contraste literario, se habla de «casa de mi Padre», en la primera palabra de Jesús (v. 16). Del templo, Jesús no quiere conocer, en armonía con la fe judía, más que la habitación de Dios, al que llama Padre suyo. Más tarde, en su respuesta a los judíos que le piden un signo, Jesús dice *naós* («santuario»: v. 19), término que designa el Lugar de la Presencia en el interior del templo y que toma aquí el relevo de la expresión anterior. Pues bien, Jesús opone a este «santuario» un santuario venidero. Indicado simplemente por un pronombre («yo *lo* volveré a levantar»), el santuario futuro estará en continuidad con el actual; pero la expresión «en tres días» orienta hacia un santuario escatológico. Finalmente, el evangelista traduce aquello de lo que habla Jesús: «el santuario que es su cuerpo» (v. 21). ¿No significa esto que el cuerpo de Jesús es el santuario de Dios, el mismo que representaba el edificio de piedra *y* a la vez el que será el santuario futuro?

Otro factor de unificación del texto es la presencia silenciosa de los discípulos que en dos ocasiones «se acuerdan» (vv. 17.22): primero, de la Escritura, comprendiendo a través de ella lo que motivaba a Jesús en su gesto; luego, a la luz de la pascua, de su propia palabra (la del v. 19). Gracias a la segunda «memoria», preparada por la primera, el relato se abre al tiempo indefinido de la Iglesia. En los «paralelos» sinópticos de nuestro relato, no se menciona a los discípulos ni a lo largo del episodio ni a propósito de él a continuación. Pero aquí resulta necesaria su presencia, ya que no hay «templo» sin la presencia de los creyentes.

Como final, el texto refiere: «sus discípulos creyeron... en la palabra que había dicho Jesús»; pero lo hace no simplemente para asegurar que creyeron en el anuncio pascual de Jesús (expresado ciertamente por el binomio destruir/levantar), ya que por una parte su recuerdo se dice que es posterior a la experiencia que habían tenido del resucitado, mientras que por otra parte, no era esa la intención que llevaban las palabras de Jesús en el v. 19; creyeron, después de pascua, que el Resucitado era el nuevo templo.

En Caná, los discípulos habían empezado a creer que con Jesús se inauguraba la alianza perfecta. Frente al gesto de Jesús en el templo, ellos penetran a través de la Escritura en la motivación profunda de Aquel a quien han reconocido como Mesías. Después de pascua, creerán que Jesús glorificado es realmente para los hombres el santuario de la presencia divina.

He aquí por qué, sabiendo que los títulos que se ponen a un texto orientan al lector hacia un sentido determinado, hemos titulado este frontispicio de la vida pública de Jesús: Jesús y el templo.

El relato en su desarrollo

La composición se organiza en cuatro partes, introducidas por una indicación sobre el tiempo y el lugar (2,13). Se describe primero detalladamente el gesto de Jesús, acompañado de unas palabras que pretenden justificarlo (2,14-16); luego se señalan inmediatamente dos reacciones típicas: los discípulos admiran a Jesús, mientras que los «judíos» (sin duda los funcionarios del templo) le critican (2,17-18); Jesús responde a estos últimos con un anuncio solemne que ellos desechan en plan de burla (2,19-20); finalmente, callándose Jesús, el evangelista interpreta este anuncio y señala que los discípulos después de pascua creyeron en la Escritura y en la palabra que había dicho Jesús (2,21-22).

Situación del episodio

> 13 **Estaba cerca la pascua de los judíos y Jesús subió a Jerusalén** 14 **y encontró en el templo...**

El episodio se sitúa durante una de las dos pascuas que, en el cuarto evangelio, van acompañadas de la indicación de que Jesús subió a Jerusalén[10]. Mencionada en el exordio (2,13) —y repetida inmediatamente después del relato (2,23)—, la palabra «pascua» prepara al lector para ver la pascua cristiana sobreponiéndose a la fiesta de Israel; el texto evocará en dos ocasiones la resurrección de Jesús (vv. 19.22). Pero por sí sola, con la mención de la «subida» a Jerusalén que hace pensar en las grandes peregrinaciones al templo, la pascua judía cualifica un momento solemne.

Si Jesús «sube» a la ciudad santa, es para dirigirse al templo, para rezar en aquel lugar que constituye el orgullo del pueblo elegido.

10. El vínculo con la subida a Jerusalén indica las fiestas de pascua que, según Jn, son otros tantos giros en la vida de Jesús. Entonces, conviene no tener en cuenta la pascua de 6,4 ni la «fiesta» que se indica en 5,1; 7,2.10 (que, a nuestro juicio, es la fiesta de las tiendas).

Edificio imponente, con un perímetro de unos 1.500 metros, el templo había sido reconstruido bajo Herodes el Grande, pero será destruido en el año 70. Tenía dos partes: un recinto, que se identificaba de ordinario con el mismo templo (el *hierōn*), y el santuario propiamente dicho (el *naós*). Lugar de oración, de sacrificios diarios y de celebración de las fiestas litúrgicas, el templo era el corazón de la vida de Israel; todos los años, los judíos fieles a la ley acudían en peregrinación. Esta práctica religiosa originó también algunas costumbres que no tenían nada que ver con la piedad: la venta en el lugar de los animales destinados a los sacrificios, el cambio de la moneda requerida para la compra de los animales y las ofrendas[11].

Según los sinópticos, Jesús mostró un profundo respeto por el templo. Enseñaba allí cada día; atento a los gestos de verdadera piedad, impedía a la gente apresurada que atravesase la explanada, una especie de atajo cómodo, y criticaba todo formalismo y algunos abusos, por ejemplo cuando algunos justificaban ciertos actos inmorales con pretextos ligados al santuario[12]. Su gesto con los mercaderes corresponde perfectamente a su comportamiento con el templo: ¿no lo admiró con sus discípulos? (Mc 13,1-3).

El Mesías purifica el templo

14 Encontró en el templo a los mercaderes de bueyes, de ovejas y de palomas, así como a los cambistas. 15 Haciendo un azote con cuerdas, los echó a todos del templo, así como las ovejas y los bueyes; tiró por tierra el dinero de los cambistas y derribó sus mesas. 16 En cuanto a los mercaderes de palomas, les dijo: «¡Quitad esto de aquí! ¡Dejad de transformar la casa de mi Padre en una casa de comercio!».

La lectura de este texto se ve facilitada por la comparación que puede hacerse con la triple recensión sinóptica:

11. En *Jerusalén en tiempos de Jesús,* Cristiandad, Madrid 1977, Jeremias da detalles sobre las costumbres del tiempo. Cf. sobre todo 49,52,109,119-122, etc. Había que cambiar las monedas extranjeras. El Talmud de Jerusalén refiere que, durante las fiestas, había en el patio un depósito de vino y de aceite (ed. M. Schwab, *Traité Haghiga,* n.° 7, t. 6, 301). Sobre el edificio y la estructura interna del templo de Jerusalén cf. *Dictionnaire du NT,* Seuil, Paris 1978, 513-515.

12. Mc 11,16; 12,35.41-44; 14,49 par.; Lc 19,47; Mt 23,16.17.21.35.

Y Jesús entró en el templo y echó (+ a todos: Mc) los que vendían (+ y compraban: Mt, Mc) en el templo y derribó las mesas de los cambistas (— Lc) y los bancos de los vendedores de palomas. Y les dijo: «Está escrito: Mi casa será (llamada: Mt, Mc; una: Lc) casa de oración (+ para todas las naciones: Mc); pero habéis hecho (hicisteis: Mt, Lc) de ella un refugio de bandidos» (Mt 21, 12s = Mc 11,15.17 = Lc 19,45s).

El gesto de Jesús es sensiblemente el mismo en Jn y en los otros evangelios. Hay algunos matices secundarios, como la dramatización del «azote hecho con cuerdas» o la ausencia de «los que compraban». Pero la indicación sobre el ganado es notable: propia de nuestro relato en el v. 14, vuelve a aparecer en el v. 15 en un inciso —«así como las ovejas y los bueyes»— que es difícil de justificar estilísticamente. Como estos animales evocan los sacrificios cultuales (¿por qué no van a ser mencionadas las palomas?), semejante insistencia es significativa: según Jn, el Cordero de Dios[13] no solamente pone orden en el templo, sino que manifiesta que, por el hecho mismo de su presencia, quedan suprimidos los ritos sacrificiales.

Además, puesto que el evangelista va a identificar muy pronto al templo con el cuerpo de Jesús, el paso de un orden cultual a un orden personal podría estar simbolizado en este relato. En adelante, no es por los sacrificios prescritos por la ley como va a realizarse la reconciliación de Israel, sino por el don que Jesús hace de sí mismo[14].

La *palabra* que acompaña y justifica el gesto es diferente en Jn y en los sinópticos. Según estos últimos, Jesús cita un texto de la Escritura, procedimiento que, a mi juicio[15], no puede atribuirse a Jesús de Nazaret: excepto en las controversias, Jesús no citó nunca un texto de la Escritura para justificar sus acciones o sus palabras. La Escritura no se presentaba para él como una colección de textos de donde sacar para dar cuenta de su comportamiento; quedaba totalmente asimilada en su espíritu e interpretada en su propia palabra. Muy distinto fue lo que ocurrió en la Iglesia primitiva, que formó muy pronto ciertas colecciones de *Testimonia* para fundamentar y defender su fe[16]. He aquí una hipótesis que permite reconstruir lo que ocurrió. Acordándose de una frase que se había dicho en aquella ocasión, pero sin conocer su tenor exacto, la tradición sinóptica había buscado en la Biblia algo que pareciese restituirla lo mejor posible y escogió para ello el texto de Isaías:

13. Sobre el sentido de la expresión «Cordero de Dios», cf. *supra*, 138s.
14. Así Orígenes, *Comm. in Joh.* X, XXIV, 138s (= 157,471; cf. 81s).
15. Cf. *DBS* 6 (1960) 1484.
16. Cf. C. H. Dodd, *Conformément aux Ecritures*, Seuil, Paris 1968, que toma posición prudentemente respecto a R. Harris; opina que se puede hablar de una «Biblia de la Iglesia primitiva».

> Mi casa será llamada «casa de oración para todos los pueblos» (Is 56,7).

Jn, por su parte, pone en labios de Jesús una palabra que podría ser auténtica. Basada en una oposición entre «casa de mi Padre» y «casa de comercio», evoca ciertamente el final del libro de Zacarías:

> Ya no habrá mercaderes en la casa de YHWH de los ejércitos aquel día (Zac 14,21).

Pero Jesús dice: «la casa de *mi Padre*», según una expresión que le resulta familiar, casi podríamos decir espontánea[17], a pesar de ser aquí típicamente joánica. El templo de Israel es, ciertamente, a los ojos de Jesús, la casa de Dios en Israel: no hay nada que deba alterar su santidad.

Ante el gesto de Jesús

17 Sus discípulos se acordaron de que está escrito: «El celo por tu casa me devorará». 18 Los judíos tomaron entonces la palabra y le dijeron: «¿Qué signo puedes mostrarnos para obrar así?».

En los sinópticos, la interpretación del gesto por los testigos no se formula en el relato mismo. De suyo, el gesto aparece como el de un «reformador» que, apoyándose en una palabra profética, recuerda el verdadero sentido del culto; si adquiere una dimensión mesiánica, es gracias al contexto en que se refiere el episodio. Jesús acaba de entrar en Jerusalén como el Mesías y es entonces cuando echa a los vendedores del templo; luego significará, por el episodio de la higuera seca, que va a morir un judaísmo que se ha hecho ya estéril; finalmente, interrogado sobre su autoridad, Jesús no responde (Mc 11,1-33). Es solamente después de una serie de parábolas y de controversias cuando se recuerda la profecía de la destrucción total del templo (Mc 13,2); el que anuncia el final de cierto judaísmo es ciertamente el Mesías: si ha purificado el templo, es en virtud de su papel, para señalar su crepúsculo. Finalmente, en el proceso de Jesús, un falso testigo se

17. Cf. Mt 7,21s; 11,27; 12,50; 15,13; 16,17; 18,10.14.19.35; 20,23; 25.34; 26,19.29.39.42.53; Lc 2,49.

empeñó en ver en una palabra inédita de Jesús a propósito del templo un capítulo de acusación contra aquel que decía ser el Mesías (Mc 14,58 par)

El relato joánico no termina con el gesto en cuanto tal, señala a continuación una doble reacción gesto valiente para los discípulos, gesto criticable para los judíos Pues bien, ni los unos ni los otros suscitan ninguna cuestión sobre el acto mismo, su atención se dirige al hombre que lo ha puesto

Los discípulos se acuerdan de un pasaje del salmo 69, en donde el orante atribuye las persecuciones que sufre al «celo de tu casa que me ha devorado» Según la lectura de la Iglesia primitiva[18], este salmo era mesiánico, en la cita el cristiano reconoce ante todo la suerte trágica de Jesús, sobre todo si se tiene en cuenta que ha sido modificado el texto original del salmo en vez del pasado «me ha devorado» se encuentra el futuro «me devorará» El lector piensa espontáneamente que en estas palabras se anuncia o se presiente la muerte de Jesús

¿Presta el evangelista esta comprensión a los discípulos? Esta hipótesis es poco probable, ya que sería atribuirles de antemano la concepción de un Mesías orientado hacia una muerte trágica, y sobre todo desconocer el hecho de que, aquí mismo, el texto distingue dos etapas en su inteligencia del misterio de Jesus En este versiculo, Jesús de Nazaret se les muestra «apasionado» por la causa de Dios, ya que el verbo «devorar» tiene el sentido metafórico de «ser consumido por» En el gesto que pone, los discípulos ven el comienzo de una actividad ardiente que va a desplegarse sin compromisos Están en presencia del «Justo» que, como Pineas, Elías o Matatías[19], va a defender a lo largo de toda su vida el honor de Dios A los ojos de los discípulos semejante actitud le corresponde al Mesías y la comprenden en ese nivel de profundidad gracias a la Escritura, tal es el comportamiento meditativo del discípulo fiel Volveremos sobre este versículo al leer el v 22, que le sirve de contrapeso

Frente a ellos, en un marcado contraste, «los judíos» emprenden una disputa con Jesús La tradición sinóptica encadenaba también este hecho, de una forma más o menos estrecha[20], con un cuestionamiento de la autoridad de Jesús «¿Por qué haces esto?» (es decir, ¿por qué has echado a los mercaderes del templo?) En Marcos y Lucas esta

18 El salmo 69, favorito de la comunidad primitiva, es uno de los *Testimonia* reconocidos por C H Dodd, *Conformement o c* 58s, Jn es el unico que cita el v 10a Cf Reim, *Studien* Cambridge 1974 10s

19 Num 25,11 1 Re 19,10 14 Eclo 48 2, 1 Mac 2 24 26 cf Sal 119 139

20 Mt 21,23 = Mc 11,28 = Lc 20 2 Mt y Mc intercalan el episodio de la higuera maldita (Mt 21 18-22 = Mc 11,12 14 20-25), desconocido por Lc

cuestión va precedida de la indicación «Intentaban matarlo»[21] En Jn, es a lo largo del mismo relato como objetan «los judíos» exigen una prueba que legitime el gesto realizado Por tanto, se han dado cuenta de que se trataba de un gesto de profeta, cuya cualidad tradicionalmente tenía que demostrarse ante los demás Sin embargo, en la tradición evangélica, la petición de un signo equivale a exigir un milagro esplendoroso que dispensase de la fe[22] De hecho, la actitud de los interlocutores de Jesús demostrará que se han cerrado a sus palabras En cuanto al vínculo que la tradición había establecido entre el gesto provocativo de Jesus y su muerte, nuestro relato va a mantener esta relación, pero de una manera distinta

El santuario destruido y reedificado

> 19 **Jesús les respondió: «Destruid este santuario y en tres días lo volveré a levantar».**20 **Los judíos replicaron: «En cuarenta y seis años se construyó este santuario, ¡y tú lo volverás a levantar en tres días!».**

Según los sinópticos, Jesús no responde al cuestionamiento de su autoridad[23], en Jn, reacciona proponiendo lo que podría entenderse como un signo de poder la reconstrucción en tres días del edificio destruido El lector, que sabe de qué está hablando Jesus, puede encontrar aquí un eco de la palabra sinóptica, en donde, provocado a mostrar un «signo», Jesús declaró

> En cuestión de signos, no se le dara (a esta generacion) más signo que el del profeta Jonas (Mt 12,39)

Pero, si es ciertamente una especie de signo lo que se anuncia, se le deja para un tiempo futuro Jesús no satisface directamente la exigencia de los judíos En compensación, subraya en esta ocasión el sentido actual del debate En este templo (el *hierōn*), hay que distinguir el «santuario» *(naos)*, lo que hace un momento ha designado como «la casa de mi Padre» Ciertamente, se trata todavía del espacio sagrado

21 Mc 11,18 = Lc 19 47
22 La misma situacion despues del episodio de los panes en abundancia (6,30)
23 Mt 21 27 = Mc 11 33 = Lc 20 8

que era preciso purificar, por respeto a Dios. Pero, más profundamente, se trata del «santuario»[24]. Los judíos están tan implicados en la discusión que, al replicar, hablan a su vez, no ya del «templo», sino del santuario, a pesar de que los cuarenta y seis años conciernen evidentemente al edificio en su conjunto. Tal es el efecto de una modificación, aparentemente ligera pero significativa, que va del simbolizante a lo simbolizado, del templo de piedra al lugar de la Presencia.

La palabra de Jesús anuncia dos acontecimientos: la destrucción del santuario y su reconstrucción. En el estilo profético el imperativo «¡destruid este santuario!» no es una orden; implica que, *si* se sigue actuando de cierta manera, lo que se dice llegará a suceder; así, a los peregrinos que van al santuario de Betel, Amós grita: «¡Acudid a Betel y pecad!» (Am 4,4), no ya para invitarles a pecar, sino para estigmatizar el hiato que separa la devoción al santuario de la práctica del pecado. Esta clase de imperativo se encuentra también, por ejemplo, en la invectiva de Jesús: «¡Colmad la medida de vuestros padres!» (Mt 23,32). En resumen, el endurecimiento del pueblo elegido va a arrastrar consigo la destrucción del santuario de Jerusalén.

Jesús piensa en la destrucción del templo: no es que él se arrogue esa intención o esa capacidad, a diferencia de la palabra que le prestan los falsos testigos durante el proceso o los transeúntes cuando estaba clavado en la cruz[25], sino que se trata de una consecuencia de la conducta pecadora de su pueblo. De esta manera se muestra heredero de los profetas y especialmente de Jeremías, que había anunciado la destrucción del templo de Salomón a los que, a pesar de cometer el mal sin recato, se fiaban de la presencia del edificio sagrado en su ciudad, como garantía mágica de salvación[26].

También en tiempos de Jesús, el divorcio entre la conducta y la piedad había suscitado reacciones en Israel. Los esenios condenaban el culto practicado en el templo (debido a un sacerdocio que se había hecho ilegítimo) y consideraban a su comunidad como un templo espiritual en donde Dios recibía una adoración auténtica. Por otra parte, los apocalipsis apócrifos situaban en el cielo el verdadero templo «no

24 En una aportación muy interesante, *Les mots employés pour désigner le Temple dans l'AT, le NT et Josèphe* RSR 25 (1935) 329-343, P Jouon opina que *naós* tiene que traducirse por «santuario» (corresponde a *miqd*ᵉ*sa*), sin embargo, propone traducirlo *aquí* por «morada», según el arameo *bay*ᵉ*ta,* palabra que se aplica tanto a la morada de Dios (el templo de Jerusalén) como a la morada de Jesús *en* su cuerpo El motivo de esta opción no es suficiente «si Jesús hubiera empleado *miqd*ᵉ*sa* («santuario»), el equívoco habría sido imposible» (337) ¡No está mal! Cf *infra*, 208

25 Mc 13,2, Mt 26,61 par, 27,40, Hech 6,14.

26 Jer 7, cf Is 1,11-17, Ez 8,7-18

hecho por manos de hombre», del que también se hará eco el diácono Esteban[27]. Jesús reacciona de forma distinta: si purifica el templo de Jerusalén, es que le concede un valor real. No lo critica como tal; si piensa en su destrucción, es debido al endurecimiento de sus contemporáneos. Y lejos de detenerse en ello, afirma inmediatamente después la reconstrucción del santuario. Su anuncio se expresa en un esquema antitético —«destruir/levantar»— con origen en Jeremías[28], pero con una diferencia notable: mientras que según la profecía YHWH tenía que destruir y levantar, Jesús habla solamente de su propio poder de levantar el santuario.

Se sitúa de este modo en la línea de la antigua tradición bíblica que había discutido siempre el valor absoluto del templo de piedra, esa construcción humana que rechazaba el profeta Natán (2 Sam 7) y que habían criticado los profetas:

> El cielo es mi trono y la tierra mi escabel. ¿Qué casa podríais construirme y cuál será el lugar de mi descanso? (Is 66,1).

¿No había declarado un día Jesús con audacia que «hay aquí (en su persona) uno más grande que el templo» (Mt 12,6)? En la palabra solemne que leemos, Jesús opone entonces al santuario que va a ser destruido un «santuario» que él mismo se encargará de edificar.

¿Cuál es este nuevo templo? Dejemos que lo señalen los falsos testigos: «Construiré *otro*» (Mc 14,58); según Jn, Jesús anuncia que «*lo*» volverá a levantar en tres días; se trata del mismo santuario reedificado. En Caná, el vino concedido procedía del agua derramada en las tinajas de la institución judía; aquí el templo de Israel va a ser reconstruido. El evangelista muestra una vez más que el don de Dios a Israel no ha quedado suplantado por la novedad que aporta Jesús.

¿En qué será renovado el templo? No nos lo dice la palabra de Jesús, que abre a sus interlocutores un espacio para soñar. Si hubieran estado dispuestos a ver en Jesús a un hombre «con el que Dios está» (como dirá Nicodemo: 3,2), habrían podido, con su conocimiento de las profecías, pensar en el templo futuro en el que Dios haría manifestar su gloria[29]; la precisión de Jesús «en tres días» los orientaba en ese sentido, pues al señalar «un breve plazo» se inscribía en el anuncio del templo

27 Hech 7,48, cf Mc 14,58, Heb 9,11 y nota 29.

28. Eclo 49,7 repite el esquema de Jer 1,10, 18,7-10, 24,6, 31,28, 42,10, 45,4

29 Cf. J Volz, *Eschatologie, o.c* , 377, J. Bonsirven, *Judaisme palestinien, o c.* I, 431 Cf , sobre todo, Ez 40-44, Ag 2,7-9, Is 60,7.13, Tob 13,16s, 14,5s, Eclo 36,18s, *Hen* 90,33, *Jub* 4,26, Zac 2,5-9

escatológico[30]. Pero en vez de ello se sublevan contra el que así hablaba. Han comprendido que, sobre el trasfondo del templo venidero, Jesús añadía algo nuevo: su propio papel, aquí presente. Su réplica, como suele suceder en los diálogos joánicos, descubre sin embargo el sentido de la misteriosa sentencia: en ella resalta el «tú», enfático por su posición en la frase. En efecto, curiosamente no se echan para atrás ante la amenaza profética relativa a la destrucción del santuario, sino que se fijan en la persona de Jesús alzándose ante ellos en proporciones inquietantes, como si se arrogase el poder, propio de Dios, de restaurar el santuario que habría destruido su pecado. Escandalizados, excluyen implícitamente toda referencia al templo escatológico; de este modo la obra de que Jesús pretende ser capaz queda ridiculizada por la oposición sin elevación de miras: 46 años/3 días[31]. Pero en adelante quedará ya planteada a los responsables del templo la cuestión: «¿Quién es Jesús?»; el cuarto evangelio desarrollará este proceso dramático. En esta ocasión Jesús se calla. Y entonces el evangelista puede tomar la palabra.

La interpretación pascual

21 **Pero él hablaba del santuario que es su cuerpo.**

A la luz de su fe pascual, el evangelista se hace intérprete y le señala al lector el sentido profundo de lo que ha dicho Jesús. Pues bien, su interpretación da que pensar. Quiere ciertamente iluminar al lector explicando que Jesús «hablaba del santuario que es su cuerpo»; sin embargo, espontáneamente, para el lector Jesús ha anunciado la destrucción y la restauración del templo en cuanto tal. ¿Cómo pasar de la palabra de Jesús a la interpretación joánica?

Habitualmente se afirma que, en el v. 19, Jesús habló únicamente de su cuerpo. En ese caso, ¿lo podían comprender? De hecho, los judíos siguieron hablando del templo de piedra (2,20). Algunos se han imagi-

30. Cf. nota 29. El giro «en tres días», también en Mt 27,40 par, difiere de la fórmula tradicional que designa el plazo que separa la resurrección de la muerte de Jesús: «el tercer día» (1 Cor 15,4; Mt 16, 21 par....), «después de tres días» (Mc 8, 31; 9, 31...). Esta observación favorece la historicidad de la palabra.

31. Este número permite fechar aproximadamente el comienzo de los trabajos de restauración del templo, es decir, hacia el 20 a.C. Recordemos la hipótesis de Agustín (*In Joh.* X,12 = *Oeuvres* 71,577-579): según los principios de la gematría, la cifra 46 correspondería a ADAM. Cf. H. Vogels, en BZ 6 (1962) 102-110.

nado —¡pero arbitrariamente!— que Jesús se designó a sí mismo mediante un gesto. Abandonada esta solución, se acusa —injustamente— a los judíos de mala voluntad: «En cualquier lengua, se dice, resulta por sí misma bastante obvia la imagen del cuerpo-templo del alma»[32]; pero ni el Antiguo Testamento ni Jn ofrecen fundamento alguno a esta hipótesis. Sin embargo, se ha pensado que Jesús habría empleado el término arameo *bayᵉtâ,* que significa «casa» y que podía designar también al templo de Jerusalén (la «Morada»); habría jugado con la ambigüedad del término, entendiendo su cuerpo como «morada» de sí mismo[33]. Pero esto obliga a renunciar a la acepción propia de la palabra *naós* y por tanto al pensamiento de «santuario», para no encontrar en la palabra de Jesús más que un anuncio metafórico de la muerte-resurrección. Entonces los interlocutores pueden excusarse de no haber penetrado este misterio: «el signo no es necesariamente claro cuando se le anuncia, sino que se hace tal cuando se cumple», con lo que nos vemos remitidos al signo de Jonás[34].

Ciertamente, la palabra de Jesús corresponde de alguna manera a la que anunciaba el signo de Jonás, señalando ambas el acontecimiento pascual. Pero en nuestro texto hay algo más, es decir, la significación propia del templo. No es una casualidad que el evangelista haya recogido, para restituir su tenor y manifestar su alcance, lo que nos ha conservado la tradición sinóptica bajo la forma de una acusación contra Jesús. Finalmente, el diálogo joánico prosigue a la medida de la inteligencia de los oyentes. Estos, después de su réplica, han entendido que Jesús se refería al templo; Jesús no pudo significar únicamente su propio cuerpo, so pena de haber hablado de una forma ininteligible, lo cual repugna en el cuarto evangelio[35].

Por eso es preferible aceptar otra lectura[36]. Jesús, en el v. 19, habla *simultáneamente* del templo y de su cuerpo. Muchas veces, en el cuarto evangelio, Jesús recoge algunos de los símbolos principales de la Escritura para expresar lo que él es para los creyentes: discierne las correspondencias secretas entre las realidades de la primera alianza y las realidades de la nueva. En este caso, el símbolo bíblico del

32. A. Durand, *Evangile selon saint Jean,* Beauchesne, Paris [25]1938, 73.

33. Así Joüon, *art. cit.,* 337, que razona en función de una antropología dualista: el cuerpo sería la morada del alma.

34. M. J. Lagrange, *Evangile selon S. Jean, o.c.,* 68.

35. El diálogo joánico no permite el equívoco; cf. M. J. Lagrange, *o.c.,* LXXXVIs.

36. Lo hemos expuesto ampliamente en RSR 39 (1951) 155-175. Notemos que, según A. M. Dubarle, en RB 48 (1939) 21-44, Jesús habría hablado *sucesivamente* del templo y luego de su cuerpo. En ese caso, el cristiano no puede discernir el cuerpo de Jesús en la primera parte de la frase y el judío no puede comprender la segunda. Sigue en pie la dificultad.

templo fundamenta lo que él revela de su persona. He aquí lo que Jesús ha dejado entender al pasar de «templo» a «santuario»: su persona pone en presencia de lo que el templo mismo simboliza, a saber, el santuario, la habitación de Dios abierta a los hombres.

Según el registro «templo», Jesús anuncia la destrucción del edificio y declara su poder y su intención de restaurarlo «en poco tiempo». Esta última precisión caracteriza, como hemos dicho, a una de las principales profecías relativas al templo escatológico (Ag 2,6s); de esta manera el texto marca implícitamente que el templo restaurado será aquel en donde se manifestará finalmente la gloria de Dios. Jesús se declara el arquitecto de ese futuro templo.

De este modo Jesús daba a entender a los judíos que iba a reconstruir definitivamente ese templo destruido por ellos. Jesús no les pedía que pensasen en su propio cuerpo, sino que esperaba de ellos que admitieran su poder de erigir el templo futuro tal como lo dejaban entrever los anuncios proféticos. Eso es lo que los interlocutores entienden y por qué necesitan reducir esa pretensión majestuosa a la pretensión, ridícula, de reconstruir en poco tiempo el edificio de piedra.

¿Admitieron los discípulos la eventualidad de ese nuevo templo reconstruido por Jesús? No es imposible, ya que habían reconocido en su Maestro un celo mesiánico; pero el evangelista no dice nada sobre esto. A diferencia de los judíos, los discípulos se callan; siguen estando abiertos ante un futuro que se les escapa.

Según el registro «cuerpo», Jesús anuncia su muerte y su resurrección, afirmándose a sí mismo al mismo tiempo como su autor[37]. Jesús camina libremente a la pasión, ya que conoce su resultado: su resurrección y la restauración del templo. No anuncia solamente su propia suerte: para indicar la restauración del templo, Jn utiliza el verbo *egeírō* (en donde los sinópticos utilizan *oikodoméō*) que conviene tanto a la resurrección de los cuerpos como a la construcción de un edificio. De esta manera la palabra abarca los dos misterios, correspondiendo a los dos tiempos de inteligencia.

¿Cómo funciona el simbolismo en el relato? A primera vista, el simbolizante es el templo de piedra y lo simbolizado es la persona de Jesús (de Nazaret, o el Resucitado). Pues bien, si en lo que atañe a la destrucción la suerte del edificio representa en efecto la suerte del cuerpo de Jesús, para la restauración se mantiene y se invierte a la

37 El cristianismo primitivo atribuye exclusivamente al Padre la obra de la resurrección de Jesús Hech 2,24, 3,15, 4,10, 5,30, 10,40, 13,30, 17,31, Rom 4,24, 8,11, 10,9, 1 Cor 6,14, 15,15, 2 Cor 4,14, Gál 1,1, Ef 1,20, 1 Tes 1,10, Heb 13,20, 1 Pe 1,21 Por otra parte Jn utiliza aquí mismo, en 2,22, el verbo en pasiva Pero habitualmente, en Jn, Jesús es el autor de su resurrección (cf 10,18).

vez el juego del simbolismo: es el Resucitado el que ilumina lo que habrá de ser el templo escatológico de Dios. En efecto, cuando después de pascua los discípulos se acuerdan de la palabra de Jesús, es para encontrar en ella una clave que les permita comprender que Jesús vivo es el templo nuevo en el que comulgan con el Padre mismo; ¿acaso no le confió a María Magdalena el mensaje: «Subo hacia mi Padre y vuestro Padre, hacia mi Dios y vuestro Dios»? En otras palabras, si la destrucción del templo simboliza la muerte de Jesús, el Resucitado remite, para iluminar su misterio, al templo definitivo, tal como Israel lo comprendía y lo esperaba.

Una situación histórica podría dar cuenta de este simbolismo joánico y confirmar la interpretación simultánea de la palabra de Jesús. Con toda probabilidad, este relato fue compuesto después del año 70, es decir, después de la destrucción efectiva del templo de Jerusalén, que era para Israel el lugar de la Presencia. De ahí, después de aquel inmenso desastre, la cuestión crucial que se planteó: habiendo desaparecido el santuario, ¿dónde tendría su «lugar» en adelante la Presencia? En un profundo impulso de fe, el judaísmo de la época creyó reconocerla y fijarla en el don inalienable de la Ley y particularmente en el estudio de la Ley, juzgada a veces como superior a la misma plegaria. Para los cristianos, que habían seguido acudiendo asiduamente al templo para la oración[38], la respuesta fue distinta: el Señor resucitado se hacía presente en medio de ellos cuando se reunían para celebrar su memoria.

La fe pascual de los discípulos

22 **Así pues, cuando fue resucitado de entre los muertos, sus discípulos se acordaron** *(emnḗsthēsan)* **de que él había dicho esto, y creyeron en la Escritura y en la palabra que había dicho Jesús.**

El evangelista prolonga la interpretación precedente señalando cuál fue la fe de los discípulos después de pascua. Pues bien, la acogida de la palabra de Jesús se describe como dependiente de un «recuerdo».

Para el lector asiduo de Jn, el verbo «acordarse» se refiere a una profundización de la fe en Jesús, según el anuncio:

38. Hech 2,46

El Paráclito, el Espíritu santo que el Padre enviará en mi nombre, os lo enseñará todo y os recordará *(hypomnēsei)* todo lo que yo os he dicho (Jn 14,26).

A través de la situación pospascual que aquí se insinúa se reconoce la iluminación del Espíritu que, conduciendo al creyente hacia la verdad entera, glorifica a Jesús (16,13). Es interesante señalar que en nuestro texto se utiliza el mismo verbo *(emnēsthēsan)* en el v. 17, a propósito de la comprensión de los discípulos antes de pascua; en cierto sentido, la función de la Escritura resulta análoga a la del Espíritu. La Escritura recuerda sin cesar a Israel lo que Dios había hecho por él, lo que él anunció. Por la tradición del Libro, continuamente repetida, ¿no está llevado el creyente a descubrir y a reconocer a Dios y su proyecto? Según Jn, es el Espíritu el que, después de Pascua, hace presentes a la memoria los hechos (cf. 12,16) y las palabras pasadas de Jesús de Nazaret, iluminando en profundidad su significado y permitiendo actualizarlos en el presente. Sin embargo, aquello en lo que se dice que «creen» los discípulos sigue siendo todavía la Escritura, ya que sigue siendo para siempre un fundamento para la inteligencia del misterio: «no se puede abolir la Escritura» (10,35).

En nuestro versículo, ¿cuál es esta Escritura? Como Jn tiene la costumbre de designar así en singular un texto concreto[39], conviene pensar en el Sal 69 citado en el v. 17 y releerlo bajo la luz pascual [40]. De momento los discípulos no habían entendido en el salmo recordado más que el anuncio del celo ardiente del Mesías por la obra de Dios; todo lo más, según el contexto del salmo, habían podido presentir que el Mesías tendría que arrostrar una lucha; ahora pueden reconocer allí una profecía de su pasión: «Mi celo me conducirá a la muerte», pero también el anuncio de la salvación de Sión, de su reedificación (Sal 69,36). Después de pascua, la Escritura hizo a los cristianos capaces de abordar el misterio de la cruz.

También la palabra de Jesús es objeto de fe al estilo de la Escritura. ¿Qué es lo que significa ahora para los discípulos? «Destruid este templo..., es decir, mi cuerpo»: el cristiano no tiene ninguna dificultad en admitir esto, ya que Jesús ha sido asesinado y el edificio sagrado desapareció en el año 70; por otra parte, la comunidad primitiva vio en la destrucción del templo una repercusión de la muerte de Jesús. La fórmula «yo lo volveré a levantar en tres días» viene entonces

39. Así 7,42; 10,35; 13,18; 17,12; 19,24.28.36.37; 20,9.

40. En vez de citar el Sal 16,10, ciertamente clásico en la apologética primitiva (Hech 2,27.31;13,35), pero que nunca cita Jn. El salmo 69 servía corrientemente para señalar el designio de Dios en la pasión de su Mesías (Hech 1,20; Rom 15,3; Mt 27,48 par; Jn 15,25; 19,28).

naturalmente a significar la resurreción de Jesús al tercer día. El que ésta se haya comprendido como obra del mismo Jesús supone una inteligencia más honda de la unión perfecta entre Jesús y su Padre. Pues bien, como decíamos anteriormente, en la palabra de Jesús no hay solamente un anuncio de su pascua, ya que el simbolismo del templo le da a la palabra un contenido propio. En Caná, Jesús había manifestado simbólicamente el paso a un orden nuevo en la relación de Dios con los hombres; aquí, por medio del símbolo que es el templo, revela al mismo tiempo el fruto que se deriva de su itinerario pascual: a través de su resurrección se renovó el templo de Israel. En Jesús resucitado de entre los muertos Dios está definitivamente presente a los hombres y los hombres están definitivamente presentes a Dios. El nuevo templo es Jesús vivo y glorificado.

RELECTURA

La preocupación por señalar lo que pudieron comprender los oyentes de Jesús no es una preocupación inútil. Sin ella, se correría el peligro de caer en un historicismo profano o en un misticismo intemporal. Entender cristianamente el evangelio no es reconstruir un trozo del pasado ni tampoco contentarse con nuestro presente de fe; es fecundar ese presente por medio del tiempo pasado, actualizar el pasado en el presente.

Frente a Jesús se manifiestan dos actitudes a lo largo de este episodio. Acordándose de la profecía, los discípulos han reconocido que Jesús, al purificar el templo, significó la necesidad de una renovación del judaísmo, a costa de un celo que llegaría a devorarlo. Los «judíos», después de pedir un gesto perentorio en vez de abrirse a la significación del gesto, dejan asomar su cerrazón por medio de su réplica. Jesús había intentado levantar sus miradas, no ya dirigiéndolas hacia algún prodigio, sino hablando de tal manera que habrían podido vislumbrar en su persona a un enviado escatológico de Dios. De momento los discípulos, aunque abiertos, no acaban de entender el sentido profundo de la palabra; necesitarían la luz pascual para entrar en el misterio que Jesús ha evocado.

Desde el comienzo del evangelio Jesús se presenta como el «signo de contradicción». «Porque he aquí el momento en que el juicio va a comenzar por la casa de Dios» (1 Pe 4,17); la discriminación se lleva a cabo entre los oyentes según sus disposiciones fundamentales. El tema histórico de la opción va a atravesar todo el evangelio. En el primer tiempo de lectura, la persona de Jesús resalta a plena luz, sobre ese fondo todavía nebuloso que es el templo, el antiguo y el nuevo.

Jesús no aparece todavía como el templo nuevo, sino como su arquitecto Tal es la misteriosa presentación de un personaje escatológico que hay que reconocer a través de ese hombre Solamente en el segundo tiempo, después de pascua, es cuando se pondrá de manifiesto el papel de Jesús en el misterio de la morada de Dios entre los hombres

El lector del conjunto de Jn puede entrar en la perspectiva joánica, muy distinta en este caso de la perspectiva paulina, que ve la Iglesia en el cuerpo de Cristo[41]

Al oír a Jesús anunciar el nuevo santuario, los familiarizados con el evangelio se acuerdan de la proclamación que hizo Jesús en el templo durante la fiesta de los tabernáculos «Si alguien tiene sed, ¡que venga a mí y beba! Del que cree en mi, como ha dicho la Escritura, ríos de agua viva brotarán de su seno» (7,37s) Recuerdan igualmente el testimonio del evangelista que vio en el Calvario brotar agua junto con la sangre del costado de Jesús traspasado (19,34s) Manifiestamente, Jesús es el templo anunciado por los profetas (Ez 47,1-12) Ante este hecho quedan iluminados muchos de los textos joánicos El cuerpo de Jesús, su carne, es la morada de la gloria de Dios, sobre Jesús bajan y suben los ángeles, como antes en el lugar terrible en donde Jacob había visto a Dios, sobre él reposa de forma permanente el Espíritu, Jesús ha sido consagrado por el Padre, de manera que el Padre está en él y él en el Padre, en donde el Padre hace habitar su Nombre, en su santuario, los adoradores se reunirán todos y quedarán consumados en uno solo, todos participarán de la santidad del templo, «ya que vendremos a ellos y pondremos en ellos nuestra morada»[42] El nuevo santuario anunciado por Jesús es su cuerpo resucitado, un cuerpo de donde manan en abundancia y para siempre las fuentes de agua viva (Ap 21,22)

Al escribir su evangelio, Jn ha querido hacer una obra en la que el final supone el comienzo y el comienzo está ya iluminado por el final Después de haber leído y releído esta obra, el cristiano no dejará de derramar en nuestro texto las riquezas que están en armonía con lo que propone El gesto y la palabra de Jesús sirven de frontispicio al evangelio entero el misterio del cumplimiento del judaísmo en el cristianismo a través del misterio del paso de la muerte a la resurrección Y no se trata de dos misterios, sino de uno solo el misterio pascual

41 1 Cor 12,12 27, Col 1,18, 3,15, Ef 1,22 2,21s, sobre el santuario que es el cuerpo de cada creyente cf 1 Cor 3,16s 6,15 19 Resulta aberrante la interpretación de O Cullmann, segun la cual Jesus hablaria en 2 21 del cuerpo eucaristico, aun cuando para designar a este ultimo Jn utiliza la palabra *sarx* y no *sôma*

42 14,23, cf 1 14 51, 3,34, 7,38 10 36 38, 11 52 14,10s 20 17 6 19 23 26

APERTURA

El cristiano que lee este episodio se siente inclinado a relegar en un pasado ya caduco el templo de piedra, que ha sido destruido ¿Acaso el cuerpo de Jesús no es el nuevo templo de Dios? Sin embargo, el templo de piedra, del que Dios había hecho su «morada» en Israel, es una realidad que tiene un sentido hoy para nosotros, con la condición de que hagamos las necesarias trasposiciones

De todas las instituciones religiosas de Israel, el templo de Jerusalén es la única —según la Biblia— que proviene de una iniciativa humana fue David el que soñó con «levantar una casa» a YHWH Pues bien, Dios no sancionó inmediatamente este proyecto, sino que respondió por medio del profeta Natán que le «construiría él mismo una casa», es decir, una descendencia carnal[43] *La misma palabra hebrea* banah *significa «construir» y «dar a luz» David sueña con una obra maestra de piedra, Dios piensa en una «casa» de carne, bien viva, a la que él mismo le aseguraría la perennidad De este modo queda establecida una relación entre los dos ¿No significa esto que toda obra humana, por muy noble que sea, no tiene sentido más que con vistas a la persona humana? No cabe duda de que es necesario construir iglesias para celebrar en ellas al Señor, pero la ofrenda cultual no tiene valor más que cuando favorece el servicio fraternal, cuando no hay divorcio alguno entre el culto y la existencia*[44]*, las iglesias de piedra simbolizan a la Iglesia de «piedras vivas»*[45]

Dios consagro luego el templo levantado por Salomón, hijo de David reconoció la obra del hombre hasta hacer de ella el «lugar» de su presencia El rey David, en su proyecto de edificar una casa a YHWH, quería también hacer de Jerusalén, su nueva capital, el centro del culto y de este modo el lugar de reunión para todo Israel De hecho, el templo de Jerusalén fue durante muchos siglos el corazón de la vida religiosa y social judía y era en el templo donde se reunían todos los años, en las fiestas y en las peregrinaciones, los judíos procedentes de toda la diáspora Esta función del templo, ¿no pone de relieve lo que ha de ser el centro al que tienda toda obra humana, es decir, favorecer la unidad entre los hombres?

Por otra parte, un lugar de culto es por esencia un lugar de reunión que permite a la alabanza ser unánime La liturgia cristiana

43 2 Sam 7,5 13

44 Como lo proclamaban los profetas 1 Sam 15,22s, Am 5 21-27, Os 8,11 14 Is 1,11 17, Jer 6,16 21, 7,21 28, Sal 40,7-9, 50 51,18s Me permito ademas remitir al lector a mi obra *La fraccion del pan* Cristiandad, Madrid 1982

45 Cf 1 Pe 2 5 cf 1 Cor 3 9 Ef 2 19-22

en concreto requiere la participación de una comunidad. Esta, al dar gracias por un don recibido continuamente de nuevo, se orienta hacia una espera que no concierne solamente a la presencia de su Señor ante los fieles reunidos, sino también hacia un cumplimiento todavía por venir, el del «templo» último, que se realizará cuando «Dios sea todo en todas las cosas». Este templo en los límites del sueño está en la línea de las promesas hechas a Israel. Los oyentes de Jesús habrían podido comprender en su palabra (2,19) que ese hombre que se había atrevido a purificar la casa de su Padre estaba llamado a construir el templo escatológico anunciado para el final de los tiempos. Según esta perspectiva apocalíptica, la persona de Jesucristo no coincide todavía enteramente con el «templo espiritual» de toda la humanidad reconciliada en Dios. Todavía falta que los hombres, a través del curso del tiempo y a través del espacio, se reúnan en la unidad fraterna que pueda hacer del mundo la casa de Dios.

Así pues, podemos evocar tres templos que van señalando el itinerario de la humanidad hacia Dios: el templo de Jerusalén, el cuerpo de Jesús y el templo escatológico en sentido estricto. No son simplemente sucesivos, sino que están estrechamente ligados entre sí. El primero, el de piedra en Jerusalén, es según el evangelista una «figura» (en el sentido de una realidad que anuncia otra realidad) de Jesucristo; es también figura del templo último, en virtud de su función de unidad: es a Sión adonde Isaías ve que afluyen los hombres de todas las naciones, que proceden de los rincones más lejanos para encontrarse con el Dios único. Y el templo nuevo que es Jesús en su cuerpo es mediador del templo futuro.

El templo de piedra y el cuerpo de Jesús se arraigan tanto el uno como el otro en lo concreto de este mundo. Análogo a la construcción del templo de piedra, he aquí el trabajo del hombre contemporáneo que, con vistas a la existencia fraternal de los hombres, se preocupa de servir a los demás en todo tipo de terrenos: la salud, la educación, la limpieza de las calles, los medios de comunicación —desde el correo hasta los aviones y los satélites espaciales—, por no hablar de la diplomacia, del arte o de la investigación científica... Ciertamente, Dios no aparece en la línea de mira de estas obras, pero todo lo que favorezca el desarrollo de los seres humanos, su comprensión mutua y sobre todo su amor, contribuye a la transfiguración de la tierra para que sea una casa fraternal que sea imagen de Dios. Se trata de una empresa muy hermosa, pero llena de peligros, como demuestra la historia del templo de Jerusalén, tantas veces destruido a lo largo de las luchas entre los pueblos. Es que al no poder contener a Dios,

la obra humana desemboca con frecuencia, a pesar de su intención original, en una división entre los hombres.

Gracias a la palabra de Jesús sobre la destrucción y la resurrección del templo, sabemos que nuestras empresas humanas tienen un sentido: establecer la morada de Dios entre nosotros, es decir, realizar la comunión fraterna; sabemos muy bien el riesgo que esto supone para ellas, pero también la transfiguración que sufrirán en el futuro. Efectivamente, para el bien de la persona humana es para lo que edificamos tantas redes de relaciones concretas y espirituales, aunque su consumación plena no se verá más que con el advenimiento del templo espiritual.

El relato de Jesús enfrentado con el templo de Jerusalén supone además una descripción del comportamiento que hay que seguir frente a Jesús. Con su gesto, inquietante y provocador, Jesús ha puesto a sus contemporáneos en la alternativa de optar por él o en contra de él. No es que ellos comprendieran entonces la importancia de este gesto, pero pudieron abrirse o cerrarse frente a aquel personaje que se levantaba ante ellos.

Esta opción vuelve a presentarse también hoy. No cabe duda de que no es ya Jesús de Nazaret el que nos toca directamente, sino que es el resucitado el que, a través de los santos, me provoca sin cesar a elegir en favor o en contra de las costumbres establecidas. ¿Me he quedado ya fijo en mi rutina, cerrado a todo lo que me parece «excesivo»? ¿soy capaz de apreciar en su justo valor el acto aparentemente «subversivo» de algunos de mis contemporáneos? Si no toda revolución es necesariamente buena, sí que es necesaria la existencia de los hombres de Espíritu.

DE LA FE BASADA EN SIGNOS A LA FE EN LA PALABRA DE VIDA

(2,23-4,54)

Después del episodio de las bodas que manifiesta por medio del «signo de los signos» el paso del orden antiguo al orden nuevo y después del episodio en el templo que anuncia cómo este paso se realizaría en el acontecimiento pascual, el encuentro de Jesús con los hombres se despliega a lo largo de dos grandes secciones. Estas se distinguen formalmente por el hecho de que la primera —en Jerusalén y a lo largo de un viaje que conduce a Jesús de Judea a Galilea— pone en escena ante todo a unos individuos (2,23-4,54), mientras que la segunda —principalmente en Jerusalén— se refiere a «los judíos» en general (5,1-12,50). En ambas secciones la intervención de Jesús desemboca en una manifestación de la vida: el segundo milagro de Caná culmina con la proclamación: «Tu hijo vive» (4,53); Lázaro devuelto a la vida se convierte para los mismos incrédulos en una prueba del poder vivificante de Jesús (12,9-11). Pues bien, hablar de vida es simultáneamente evocar a la muerte; ésta sigue estando en el fondo del cuadro.

Habiendo tomado postura frente al templo, Jesús entra individualmente en contacto con diversos personajes, tras los cuales se perfilan unas colectividades: los defensores de la ortodoxia oficial con Nicodemo, los samaritanos con la Samaritana, los no-judíos a través del oficial real. Jesús responde de este modo a la búsqueda de Israel (2,23-3,36), a la esperanza de los hermanos separados (4,1-42), a la de los extranjeros (4,43-54). En un diálogo de persona a persona, se esfuerza por despertar en sus interlocutores una fe auténtica en su misterio y en su misión. Por eso las confesiones de fe van puntuando cada una de las secciones: si Nicodemo no dice ya nada más, Juan Bautista toma el relevo y declara que Jesús es el enviado celestial, el Revelador; la mujer de Samaría y sus paisanos, el oficial real con toda su casa reconocen en Jesús al Mesías, al Salvador del mundo, al que

hace vivir[1]. Por medio de estos coloquios, manejados con gran arte, se va señalando un itinerario que conduce de la adhesión imperfecta suscitada por los milagros de Jesús hasta la fe en su palabra[2].

EL NUEVO NACIMIENTO (2,23-3,36)

A lo largo de la conversación con Nicodemo progresa la revelación. En las bodas de Caná, con el agua convertida en vino, el orden antiguo pasaba simbólicamente al orden nuevo; Jesús revela aquí la naturaleza de este paso: el nuevo nacimiento por el Espíritu. Expulsando a los mercaderes del templo, Jesús había anunciado su propia pascua; aquí evoca al Hijo del hombre que ha de ser «elevado» para que sea dado el Espíritu. Lo mismo que los discípulos habían acogido el signo de Caná y el gesto de Jesús en el templo, aquí Juan Bautista toma el relevo de Nicodemo y confiesa la fe cristiana en la revelación de Jesucristo.

2,23 Como estuviera en Jerusalén durante la fiesta de Pascua, muchos creyeron en su nombre viendo los signos que hacía. 24 Pero Jesús no se fiaba de ellos, porque los conocía a todos 25 y no tenía necesidad de que nadie atestiguase sobre el hombre, porque él mismo sabía lo que había en el hombre.

3,1 Pues bien, había entre los fariseos un hombre llamado Nicodemo, uno de los notables judíos. 2 Acudió a él (a Jesús) de noche. (Nicodemo) le dijo: «Rabbí, lo sabemos, de parte de Dios has venido como un maestro; en efecto, nadie puede hacer los signos que tú haces si Dios no está con él». 3 Jesús respondió y le dijo: «En verdad, en verdad te digo: si uno no es engendrado de arriba, no puede ver el reino de Dios». 4 Nicodemo le dijo: «¿Cómo puede un hombre ser engendrado cuando es viejo? ¿Puede entrar por segunda vez en el

1. Cf. 3,26-36; 4,39-42; 4,53.

2. Se han propuesto otras distribuciones del texto. Por ejemplo, uniendo los dos milagros de Caná: R. E. Brown, *De Caná a Caná*, en *El evangelio según Juan, o.c.*, 283. Pero, a nuestro juicio, como Caná introduce en el conjunto del evangelio, no puede considerarse como un episodio entre otros. C. H. Dodd relaciona el segundo milagro de Caná (4,46ss) con la curación del paralítico de Jerusalén (5,2ss), sirviendo estos dos milagros de introducción al discurso del capítulo 5. Pero esta hipótesis ignora dos datos: el movimiento geográfico, que conduce de Jerusalén a Galilea (uno de los dos milagros tiene lugar en Galilea y el otro en Jerusalén) y el cambio de auditorio (un individuo, luego un grupo de judíos que toman aparte a Jesús). Señalaremos otros motivos cuando lleguemos al episodio de Betesda.

seno de su madre y ser engendrado?» 5 Respondió Jesús: «En verdad, en verdad te digo; si uno no es engendrado de agua y de Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios. 6 Lo que ha nacido de la carne, es carne; lo que ha nacido de Espíritu es espíritu. 7 No te extrañes si te he dicho: 'Tenéis que ser engendrados de arriba'. 8 El viento sopla adonde quiere; y tú oyes su voz, pero no sabes ni de dónde viene ni adónde vuelve. Así pasa con todo lo que ha nacido del Espíritu». 9 Nicodemo respondió y le dijo: «¿Cómo puede hacerse esto?». 10 Jesús respondió y le dijo: «Eres maestro en Israel, ¡pero no sabes esto! 11 En verdad, en verdad te digo: Nosotros hablamos de lo que sabemos y atestiguamos de lo que hemos visto, ¡pero vosotros no acogéis nuestro testimonio! 12 Si cuando os dije las cosas terrenas no creísteis, ¿cómo creeréis si os llego a decir las cosas del cielo? 13 ¡Sí! Nadie ha subido al cielo más que el que bajó del cielo, el Hijo del hombre. 14 Y como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es preciso que sea levantado el Hijo del hombre, 15 para que todo hombre que cree tenga por él la vida eterna. 16 Porque Dios amó tanto al mundo que dio a su Hijo único, para que todo el que cree en él no se pierda, sino que tenga la vida eterna. 17 Porque Dios no envió a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo sea salvado por medio de él. 18 El que cree en él no es juzgado; el que no cree, está ya juzgado, porque no creyó en el Nombre del Hijo único de Dios. 19 Y el juicio es éste: la luz vino al mundo y (sin embargo) los hombres amaron las tinieblas más que la luz, pues sus obras eran malignas. 20 Pues todo el que realiza el mal odia la luz y no viene a la luz, para que sus obras no sean manifestadas; 21 pero el que hace la verdad viene a la luz, para que se manifieste que sus obras están realizadas en Dios».

22 Después de esto, Jesús fue con sus discípulos al país de Judea y allí se entretenía con ellos y bautizaba. 23 Juan estaba también bautizando en Ainón, cerca de Salim, pues abundan allí las aguas y la gente se presentaba y eran bautizados. 24 En efecto, Juan todavía no había sido encarcelado. 25 Hubo, pues, una discusión entre los discípulos de Juan y un judío a propósito de la purificación; 26 fueron a Juan y le dijeron: «Rabbí, el que estaba contigo al otro lado del Jordán, aquel del que diste testimonio, está bautizando y todos acuden a él». 27 Juan respondió: «Un hombre no puede tomar nada si no se le ha dado del cielo. 28 Vosotros

sois testigos de que he dicho: 'No soy yo el Cristo', pero he sido enviado delante de él. 29 El que tiene la esposa es el esposo; pero el amigo del esposo que está allí y que lo oye está lleno de gozo ante la voz del esposo. Esa es mi propia alegría, y lo es en plenitud. 30 Es preciso que él crezca y que yo disminuya. 31 El que viene de arriba está por encima de todos. El que es de la tierra es terreno y habla de forma terrena. El que viene del cielo 32 atestigua de lo que ha visto y oído. Pues bien, nadie acoge su testimonio. 33 El que acoge su testimonio certifica que Dios es veraz. 34 En efecto, aquel a quien Dios ha enviado habla las palabras de Dios (y) no da el Espíritu con medida. 35 El Padre ama al Hijo y lo ha puesto todo en su mano. 36 El que cree en el Hijo tiene la vida eterna; el que se niega a creer al Hijo no verá la vida, sino que la cólera de Dios permanece sobre él».

UNIDAD DEL CAPÍTULO 3

En una primera lectura, el capítulo 3 —que comienza en 2,23— parece mezclar algunos recuerdos y enseñanzas muy heterogéneas. Jesús hace algunos milagros en Jerusalén, bautiza en Judea; dejará este país bajo la presión de algunos fariseos preocupados por el éxito del bautismo que él administra (4,1-3). ¿Tenemos que vérnoslas con un relato de tipo histórico? No cabe duda de que Jn recogió algunos materiales tradicionales, como demuestran la escenificación del diálogo con Nicodemo, que tiene su correlato en la tradición sinóptica, la expresión «reino de Dios», el recuerdo de la actividad del Bautista y el del conflicto entre los dos bautismos, el de Juan y el de Jesús. Pero también está claro que este texto, de una densidad teológica excepcional, ha sido compuesto para ofrecer una idea de conjunto sobre el misterio del Hijo del hombre y sobre la condición humana frente a la revelación divina.

Por otra parte, como Nicodemo representa a la *élite* del judaísmo, el lector reconoce en este texto una preocupación primordial de los cristianos en tiempos del evangelista: ¿por qué el judaísmo no llegó a abrirse al misterio de Jesús? A diferencia del Precursor que vio en Jesús al esperado de Israel, a diferencia de Felipe y de Natanael que reconocieron que Jesús cumplía las Escrituras (1,45.49), el pueblo de la alianza tropieza, en sus representantes oficiales, con la realidad humana de Jesús. Efectivamente, para adherirse al misterio, ¿no será menester una inteligencia mejor de la profecía bíblica? Este tema, que aquí aflora, se pondrá ampliamente de manifiesto en los capítulos 5 y 8.

La red de tipo histórico que rodea a los diversos episodios del capítulo 3 no permite dar cuenta del conjunto. ¿Qué relación une a los dos personajes que se suceden, Nicodemo y Juan Bautista? Parece ser que hay una primera parte que termina en 3,21, por el hecho de que a continuación tenemos un cambio de lugar, de situación y de actores. ¿No habrá que establecer allí un corte profundo? La división del capítulo en dos partes es indiscutible (2,23-3,21 y 3,22-36). Sin embargo, no debe ocultar la unidad del conjunto.

La parte final (3,31-36) recoge varios pensamientos y expresiones de 3,2-18. Indiquemos sumariamente estas «repeticiones». Lo que es terreno se opone a lo celestial (3,31 y 3,6); Jesús viene de arriba o del cielo (3,31s y 3,13); no se acoge su testimonio (3,32 y 3,11); el Padre ama al Hijo y quiere que se crea en él (3,35s y 3,16s); creer al Hijo es tener la vida (3,36 y 3,16-18); no creer en él supone la perdición (3,36 y 3,18); el Espíritu dado sin medida (3,34) es el que se menciona en 3,5-8. Todo ocurre como si 3,31-36 repitiera el diálogo de Jesús con Nicodemo y no pudiera disociarse de él. Entonces, en contra de los autores[3] que proponen desplazar estos versículos y leerlos inmediatamente después de 3,12, no se puede ignorar su vinculación con 3,13-21; tampoco se pueden dejar aislados los vv. 22-30, mientras que el final actual (3,31-36) prolonga muy bien la proclamación del Bautista. Como el capítulo se ha formado a partir de varias fuentes, es preferible no realizar una transferencia arriesgada e intentar una lectura continua del texto[4] según su unidad formal y la coherencia de su contenido.

Formalmente, la unidad del capítulo puede mostrarse a partir de los tres tipos de estilo presentes en el mismo orden en cada una de las dos partes.

En Jerusalén (2,23-3,21)

— un *relato* (2,23-3,2a), del género «sumario»[5], introduce al episodio de Nicodemo; lo vemos por el hecho de que el nombre de Jesús, mencionado en 2,24 es sustituido por un pronombre en 3,2:

3 Así R Schnackenburg, en ZNW 49 (1958) 88-89 y *El evangelio según Juan, o c.* I, 411-415, opina que originalmente los v 13-21 y 31-36 formaban una «homilía» (cf 1 Jn 2,9-11.22s, 3,7b-10, 5,10-12) de estilo impersonal y en el orden 31-36 13-21, destinada a comentar el diálogo Otros críticos sugieren desplazamientos diversos, ya J Gourbillon leía 3,14-21 entre 12,31 y 12,32 (RB 51 [1942] 212-226), J. Blank propone leer 3,31-36 inmediatamente después de 3,1-21 y critica la solución de R Schnackenburg (*Krisis*, Freiburg i.Br. 1964, 54-56)

4. Como lo ha hecho C H Dodd, *Interpretación, o c* , 310

5 En crítica literaria se califica de «sumario», no ya a un relato breve, sino a un compendio de palabras o de acciones, destinado a generalizar un comportamiento detallado en otro lugar.

«(Nicodemo) acudió a *él*...». Este vínculo permite considerar a Nicodemo como «tipo» de los judíos dispuestos a venir a Jesús por sus milagros, como confirman las primeras palabras que Nicodemo dirige a Jesús (3,2b);

— un *diálogo* entre Jesús y Nicodemo, que comienza en 3,2, pero que no se sabe dónde acaba. Hay sobre ello dos opiniones: el diálogo llega hasta el v. 10, dado que en 3,11 el «nosotros» sustituye al «yo»; o bien hasta el v. 12, dado que luego se encuentra exclusivamente el «él (ellos)» cuyo empleo no se compagina con la forma dialogal. Optamos por esta segunda división.

— un *monólogo* (3,13-21), de tipo kerigmático: guarda parecido con una confesión de fe.

EN JUDEA (3,22-36)

— un *relato* (3,22-26a), a propósito de una discusión entre un judío y los discípulos del Bautista;

— un *diálogo* (3,26b-30) entre los discípulos de Juan y su maestro, que les responde confesando la superioridad de Jesús;

— un *monólogo* (3,31-36), formulado en tercera persona y de tipo kerigmático.

Reconstruido así formalmente, el capítulo se organiza en dos episodios paralelos y culmina en una sentencia que precisa la perspectiva del conjunto:

> El que cree en el Hijo tiene la vida eterna,
> el que no cree al Hijo no verá la vida.

El objetivo es la vida eterna, o también «el reino de Dios», según el giro tradicional que Jn conserva excepcionalmente en 3,3. La condición para obtenerlo o para entrar en él es la fe en el Hijo, como se afirma en el centro del desarrollo (3,15-16).

Para captar mejor la perspectiva juánica sobre el medio de acceder a la vida eterna, conviene comparar nuestro texto con el episodio sinóptico en que un hombre rico —un «notable», señala Lucas— le pregunta a Jesús: «Maestro, ¿qué tengo que hacer para tener la vida eterna?[6]». Esta es la preocupación fundamental de todo judío piadoso y sin duda de Nicodemo. En la respuesta de Jesús a su interlocutor, Jn omite la práctica de los mandamientos y, a través de ello, la perspectiva judía de las obras meritorias que situaba en primer plano el

6. Mt 19,16-22 = Mc 10,17-22 = Lc 18,18-23.

relato sinóptico[7]; luego parece como si negase todo valor a las obras cuando no son «hechas en Dios» (3,21). Ante todo Jesús afirma que el hombre tiene que «nacer de arriba»; de esta manera se absolutiza la tradición evangélica de la vuelta al estado de niñez para poder «entrar en el reino de Dios» (Mt 18,3; cf. Jn 3,3.5). Por lo demás, también la predicación cristiana hablaba de nuevo nacimiento o de regeneración, atribuyéndosela al bautismo, a la palabra del Dios vivo o a la «palabra de verdad»[8]. Según Jn, el nuevo nacimiento es una condición absoluta, que se realiza desde arriba por el agua y el Espíritu y que implica la fe en el Hijo del hombre bajado del cielo y elevado en la cruz.

La vida eterna concedida por Dios al creyente: esto es lo que unifica el capítulo. Sin embargo, la primera mitad del pasaje sobre Juan Bautista (3,22-30) no pertenece a esta temática; ¿por qué entonces esta mención? La respuesta aparece si se reconoce su función. De hecho, la revelación tiene lugar, no en un discurso, sino a partir de un diálogo (3,2-12), como conviene al Logos. Pues bien, este diálogo, que comenzó tan bien, desemboca en una indecisión: el doctor de Israel no se adhiere a la palabra del «maestro venido de parte de Dios». En todo caso, no se dice nada de su reacción. Por tanto, el relato es incompleto; le falta una confesión de fe. Es el Bautista el que acude a responder a Jesús, que sigue adelante con su revelación celestial. En otras palabras, se requiere el segundo episodio (3,22-36) para que llegue a término el primero.

En el conjunto del pasaje, las menciones del bautismo administrado por Jesús (3,22.26) autorizan a ver en la expresión «renacer de agua y de Espíritu» de 3,5 una alusión al bautismo, captando concretamente que el rito cristiano es un bautismo en nombre de Jesús, en nombre del Hijo único de Dios, cuyo papel central para la salvación está demostrando todo el texto. En esta perspectiva, el capítulo presenta una verdadera catequesis para la comunidad joánica.

Finalmente, la no-respuesta de Nicodemo y la proclamacion de Juan muestran que el texto no es solamente un discurso de revelación, sino una invitación a optar en favor o en contra del Hijo del hombre.

7. Mt 19,17-20 = Mc 10,19s = Lc 18,20s.
8. Tit 3,4; 1 Pe 1,23; 2,2; Sant 1,18.

JESUS Y EL DOCTOR DE ISRAEL (2,23-3,21)

UN RELATO (2,23-3,2a)

23 Como estuviera en Jerusalén durante la fiesta de Pascua, muchos creyeron en su nombre viendo los signos que hacía. 24 Pero Jesús no se fiaba de ellos, porque los conocía a todos 25 y porque no tenía necesidad de que nadie atestiguase sobre el hombre, pues él mismo sabía lo que había en el hombre.

En Jerusalén, los signos realizados por Jesús suscitan el entusiasmo Con este «sumario», Jn generaliza, como en otros lugares[9], un dato seguro Jesús hizo numerosos milagros durante su ministerio Calificándolos de «signos», Jn caracteriza sus «actos de poder» (según la terminología sinóptica[10]) como actos que tenían que despertar la fe en la persona de Jesús Pero resultan esencialmente ambiguos al ver esos signos, uno se pone a creer en Jesús (2,11), puede gracias a ellos llegar al Maestro, al Profeta, incluso al Mesías[11], pero este primer paso de simpatía tiene que verificarse siempre[12], de suyo, atestigua una fe todavía imperfecta[13], ya que admira al taumaturgo sin llegar al Hijo de Dios, que es sin embargo el único objeto de la fe según Jn Caracterizada por un «ver», no es todavía un «creer», que es acogida de la Palabra y del misterio del Revelador

Esto es lo que Jn sugiere ya mediante la oposición literaria entre «creer en su nombre» y «no creer en ellos» (= «no fiarse de ellos») Al utilizar el mismo verbo «creer» en dos sentidos diferentes, el narrador orienta al lector hacia uno de los principales intereses de los capítulos 3 y 4, a saber, la fe auténtica

Jn recuerda la situacion incomparable de Jesús, mientras que los hombres para creer tienen necesidad de testimonios tangibles, Jesús conoce el fondo del ser, lo mismo que Dios según el profeta

9 Asi en 4 45, 20,31

10 Cf nuestro estudio en *Los milagros de Jesus* Cristiandad, Madrid 1979, 265-270

11 Cf 3 2, 4 19, 6,14, 7,31

12 Cf 7 31, 11,45-48, 12,11 42

13 Cf 4 48

> El corazón es lo mas retorcido y corrompido ¿quien puede conocerlo? Yo, YHWH, que sondeo los riñones y pruebo los corazones (Jer 17, 9-10)[14]

¿Habrá que precisar más aún y atribuir este conocimiento al hecho de que Jesús está investido del Espíritu (1,32) y asemejarlo al que demostró a propósito de Natanael (1,47s)? Quizás En todo caso, el lector sabe de antemano que la fe de Nicodemo tendrá que someterse a prueba, como la de cualquier otro hombre[15] El lector puede entrar en el secreto del diálogo que va a comenzar

> 1 **Pues bien, había entre los fariseos un hombre llamado Nicodemo, uno de los notables judíos. 2 Acudió a él de noche.**

Nicodemo, fariseo, es maestro en Israel y miembro del sanedrín[16], representa a los que, en vez de atribuir a Beelzebul exorcismos evidentes[17], se dejan impresionar por los milagros de Jesús y esperan de él alguna luz A continuación se le verá elevarse contra el juicio severo de los fariseos y hasta comprometerse para asegurar a Jesús una sepultura digna[18] Por eso no es exacto hacer de Nicodemo el modelo del realismo pie a tierra, en definitiva, Jn no ve en él más que al hombre que busca y por eso lo define como «el que acudió a Jesús» ¿Nada más?

Tenemos pues al Israel experto en la ciencia de la Ley (¿un nuevo Natanael?) que acude a Jesús ¿Por qué «de noche», un detalle que se mantiene en la mención de Nicodemo en 19, 39? ¿acaso porque la costumbre judía recomienda el estudio nocturno de la *tora*? ¿o «por miedo a los judíos»?[19] Pero a Nicodemo no le falta el coraje Sin llegar a decir con Loisy que este detalle sugiere el estado de ignorancia en que se encuentra Nicodemo, y lejos de asemejar esta noche a «las profundidades tenebrosas de la carne», se puede presentir con san Agustín[20] la atmósfera misteriosa que va a envolver la conversación, tanto por su forma (elipsis, saltos de pensamiento, doble sentido) como

14 Cf Sal 139, 1 Sam 16 7
15 Cf 3,16 21
16 Cf 3,10, 7,48 50
17 Cf Mc 3,22
18 Cf Jn 7,50, 19,39
19 19,38 cf 12,42
20 *Homelies* XI, 4-5 (*Oeuvres* 71,591-593)

por los temas tratados: el nuevo nacimiento y el misterio del Hijo del hombre. Al dirigirse a Jesús, Nicodemo viene de la noche hacia la luz, presente ahora en el mundo (3,19). Lo mismo que Juan Bautista durante la primera jornada buscaba al Desconocido sin haber identificado aún al Mesías, también Nicodemo busca a Dios en la noche hasta que reconozca la luz en Jesús.

EL DIÁLOGO (3,2b-12)

> **2 [Nicodemo] le dijo: «Rabbí, lo sabemos, de parte de Dios has venido como un maestro; en efecto, nadie puede hacer los signos que tú haces si Dios no está con él».**

Intrigado por Jesús que realiza signos llamativos, Nicodemo consulta a este «maestro venido de parte de Dios». Su paso no tiene nada que ver con el de los judíos que interrogaban al Bautista (1,19) ni puede compararse con el de un hombre de pocos alcances, incapaz de penetrar en el sentido de lo que dice Jesús. Bromear a propósito del mismo sería desconocer su valor. Movido por una inquietud religiosa, Nicodemo desea, como buen judío, encontrarse con aquel en el que ha reconocido a un ser relacionado de forma privilegiada con Dios. Con cierta delicadeza el evangelista no le hace formular expresamente a Nicodemo lo que espera de Jesús: lo que dice obliga ante todo al lector a fijar su mirada en la persona del Maestro; se trata ante todo de oírle hablar.

Renacer por el Espíritu

> **3 Jesús respondió y le dijo: «En verdad, en verdad te digo: si uno no es engendrado de arriba** *(ánōthen)*, **no puede ver el reino de Dios.**

Cuando Nicodemo confiesa que Jesús ha venido de parte de Dios y que Dios está con él, Jesús le responde poniendo de manifiesto la verdadera preocupación de su interlocutor. Formalmente, su respuesta

está calcada sobre la frase que acaba de pronunciar este último, pero en orden inverso: si no se cumple esa condición, queda excluida tal posibilidad[21]. Por el contrario, el contenido no se encadena de forma aparente con lo que ha dicho el doctor judío, a no ser por la solemnidad del doble Amén[22] que corresponde a la autoridad de «maestro» que se le reconoce a Jesús. Y sobre todo cambia el registro: la declaración de Nicodemo se refería a Jesús en persona; la respuesta que recibe es una afirmación válida en general: el interés del visitante se orienta hacia la necesidad que tiene todo hombre —y por tanto él mismo— de «renacer de arriba» para poder «ver el reino de Dios».

Hay algunos términos que es preciso aclarar. El adverbio *ánōthen* puede significar «de arriba» o bien «de nuevo»; es el contexto el que permite hacer una elección. En este caso conviene traducir «de arriba», como demuestra lo que sigue[23]. Pero el otro sentido, «de nuevo», explica el desdén de Nicodemo que, al replicar, dirá: «por segunda vez *(deúteron)*». Jn se complace en utilizar palabras de «doble sentido» para hacer que progrese el diálogo: un malentendido provoca una explicación y una consiguiente profundización del anuncio de Jesús. Tal es el caso que nos ocupa.

Hemos traducido: «si uno *no es engendrado*» (en vez de «no ha nacido» o «si no nace») para respetar el pasivo del verbo griego y su connotación implícita de la actividad de Dios en este nacimiento. También habíamos hecho lo mismo en el pasaje del prólogo[24] en donde se presenta, con la misma intransigencia, un pensamiento muy parecido: para hacerse hijo de Dios, hay que haber sido engendrado no por la sangre, ni..., ni..., sino de Dios mismo (1,12-13).

¿Qué significa exactamente «ser engendrado de arriba»? Algunos piensan en el don de la fe, sin el cual evidentemente nadie puede acceder a la vida divina; pero habría un círculo vicioso y un determinismo intolerable: el hombre estaría predeterminado por ese don de Dios. Otros autores piensan en el don de la revelación; de este modo quedaría respetada la libertad del hombre por el hecho de que le corresponde a él acoger esta revelación; pero, para salvaguardar la

21. Las dos proposiciones forman un quiasmo:
Nadie puede... si uno...
Si Dios... no puede...

22. El Amén doble, introduciendo una revelación, es propio de Jn: 1,52; 3,3.5.11; 5,19.24.25; 6,26.32.47.53; 8,34.51.58; 10,1.7; 12,24; 13,16.20.21.38; 14,12; 16,20.23; 21,18.

23. Así claramente en 3,31 por medio de la antítesis «arriba/abajo». En 19,11 se trata de una autoridad que viene de arriba. En 19,23 la túnica de Jesús es de una sola pieza «de arriba abajo».

24. Cf. *supra*, 86s.

transcendencia divina, no basta con atribuir a Dios la prioridad de este proceso, ya que se correría el riesgo de situar a Dios y al hombre en el mismo plano. El empleo de «engendrar» se ilumina más bien a partir del objetivo buscado, que es —como diremos— la participación del hombre en la vida eterna; se trata por tanto de la comunicación por Dios al hombre de su propia vida. La expresión traduce el resultado del engendramiento humano, que es la comunicación de la vida en el sentido corriente de la palabra. Pablo había subrayado el fruto de la acción divina diciendo que somos «hijos en el Hijo». Nuestro texto pone de relieve el acto mismo de Dios; al utilizar el verbo en pretérito perfecto, indica al carácter estable del resultado.

La expresión «el reino de Dios», frecuente en los sinópticos —como hemos dicho—, pero única en Jn, significa la «vida eterna», a saber la vida divina que se derrama cuando «Dios reina». Pero ¿por qué «*ver* el reino de Dios»? Según la mayor parte de los críticos, este giro insólito es paralelo, y por tanto equivalente, al que se utiliza poco después: «*entrar en* el reino de Dios» (3,5)[25]; su sentido es semejante al de «ver la vida» (3,36), o sea, «realizar la experiencia de la vida». Sin embargo, algunos autores[26] quieren conservarle al verbo «ver» el sentido de una percepción visible de Jesús a través de los signos, en virtud del contexto de la conversación, orientada totalmente hacia Jesús. Así pues, suponiendo que «reino de Dios» equivale aquí a «Jesucristo», el sentido sería: «No puede ver*me*», o sea, no puede saber quién soy yo... En ese caso, el encadenamiento de la respuesta de Jesús con lo que dijo Nicodemo (v.2) sería directo. Pero esta lectura no puede imponerse; la identificación del reino de Dios con la persona de Jesús es posterior al siglo II en la tradición cristiana; además, y sobre todo, la expresión «entrar en el reino de Dios» difícilmente puede aplicarse al mismo Jesús[27]. Por tanto, más vale atenerse a la interpretación clásica.

Teniendo en cuenta todo esto, el vínculo podría ser más sutil. Nicodemo ha hablado de los signos hechos por Jesús; éstos son, por definición, actos visibles[28] y por haberlos constatado es por lo que Nicodemo acudió a Jesús. Pues bien, la visión de los antiguos debería conducir a discernir la realidad gloriosa que simbolizan y que los desborda. De ahí quizás el empleo poco habitual de «ver» el reino de Dios.

25. La expresión «ver el reino de Dios» equivale a «entrar en el reino de Dios» o a «entrar en la vida eterna» (cf. Mt 7,21; 18,3.8s; 19,16-25). La vida es existir con Dios y en él (Jn 3,36). Cf. F. Mussner, *ZÔÈ*, München 1952, 118, n.235.

26. Siguiendo a Juan Crisóstomo (PG 59,146), C. Traets, *o.c.*, 129s.

27. Así lo reconoce el mismo C. Traets, *o.c.*, 130, n.29.

28. Cf. 4,48 y *supra*, 166-168 y nota 109.

4 Nicodemo le dijo: «¿Cómo puede un hombre ser engendrado cuando es viejo? ¿Puede entrar por segunda vez en el seno de su madre y ser engendrado?».

Jesús pensaba en «de arriba» y Nicodemo entiende «de nuevo», lo cual no es completamente falso, pero oculta la dimensión celestial de la palabra de Jesús. Desde su perspectiva, Nicodemo tiene razón al deducir la imposibilidad para el hombre de volver a nacer. ¿Va hasta asimilar el misterio del origen nuevo con el regreso al seno materno?[29]. Esto sería tomar al pie de la letra su objeción, mientras que el detalle relativo al hombre que se ha hecho «viejo» sugiere una ironía por su parte: lleva hasta el fondo la palabra de Jesús para mostrar su carácter inconcebible, con lo que exige una información suplementaria, al estilo de las disputas rabínicas en donde el humor conserva siempre sus derechos.

Nicodemo refleja en un espejo terreno lo que Jesús anunciaba de celestial, pero Crisóstomo exagera cuando lo acusa de «serpentear por tierra, incapaz de ponerse a volar»[30]. Por otra parte, según los deseos de Nicodemo, Jesús va a precisar su pensamiento.

5 Respondió Jesús: «En verdad, en verdad te digo; si uno no es engendrado de agua y de Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios. 6 Lo que ha nacido de la carne, es carne; lo que ha nacido del Espíritu es espíritu. 7 No te extrañes si te he dicho: 'Tenéis que ser engendrados de arriba'».

El doble Amén del versículo 5 pone de relieve una vez más la autoridad de Jesús y la importancia de lo que se va a decir. El adverbio «de arriba» (v. 3) se explica ahora mediante una perífrasis: «de agua y de Espíritu». La tradición eclesial, apoyándose en 1 Pe 1,23 y Tit 3,5, pensó aquí espontáneamente en el bautismo, pero contra esta lectura se puede objetar que los versículos inmediatamente siguientes (vv. 6-8) hablan solamente de Espíritu. Por otra parte, la expresión

29. G. Gaeta, *Il dialogo con Nicodemo,* Brescia 1974, 53-58, ha propuesto una interpretación de tipo psicoanalítico.

30. PG 59.

es estilísticamente curiosa: las dos palabras «agua» y «Espíritu» están juntas bajo una sola preposición: *«ex hýdatos kaì pneúmatos»*. La palabra «agua» ¿habrá sido interpolada?[31]. Pero no hay ningún manuscrito que apoye esta tesis. Conviene más bien ver aquí una especie de endíadis y traducir: «de agua *que es* Espíritu»[32]. Entonces salta a la vista la profecía de Ezequiel:

> Derramé sobre vosotros un *agua* pura... Pondré en vosotros un *espíritu* nuevo... Pondré mi *espíritu* en vosotros (Ez 36,25-27).

Así pues, Nicodemo podría recordar los anuncios escatológicos de los profetas y darse cuenta al mismo tiempo de que Jesús —cosa extraña— hablaba en presente. En Ezequiel, la asociación «agua» y «espíritu» evocaba un versículo inicial del relato de la creación (Gén 1,2) y consiguientemente todo el relato del Génesis que describe el primer brote de la vida; esta asociación sugería en su profecía que el don del Espíritu correspondería a una creación nueva. Es verdad que el texto no habla expresamente de «engendramiento» nuevo; pero suscita este pensamiento, ya que el Espíritu que va a renovar el corazón de los hombres es, según Ezequiel, el de Dios mismo. Un pasaje de los *Jubileos*[33], que recoge este anuncio, asocia efectivamente el don del Espíritu a la condición de «hijos» de Dios.

Solamente si se tiene en cuenta el pequeño relato que refiere la actividad bautismal del mismo Jesús en 3,22, es posible considerar como válida, en el segundo tiempo de la lectura, la interpretación eclesial que discierne en el agua y el Espíritu del v. 5 el tema del bautismo cristiano. Más adelante volveremos sobre esta perspectiva.

Así pues, el nuevo nacimiento es obra del Espíritu. El v. 6 señala su efecto, mediante una oposición que afecta, no al comportamiento, sino al ser: «Lo que ha nacido de la carne, es carne; lo que ha nacido del espíritu, es espíritu». En un caso, el ser es débil, perecedero, terreno[34]; en el otro está vivo para siempre con la vida misma de Dios (cf. 4,24). Y esto en virtud de su origen, como demuestra la preposición *ek* (= que se deriva de), que precede a la carne y al espíritu. ¿Cómo no pensar de nuevo en el v. 13 del prólogo, en donde el

31. Así R. Bultmann, resumido y adoptado por I. de la Potterie, en Sc. Ecclés 14 (1962) 417-443 (= *La vida según el Espíritu*, Sígueme, Salamanca 1967, 33-64).

32. Cf. X. Léon-Dufour, *«Et là Jésus baptisait»*, en *Mél. Tisserant*, Roma 1964, 295-309 (sobre todo 304). Con M. Barth, *Die Taufe, ein Sakrament*, 1951, 443-453.

33. «Creo en ellos un espíritu santo y los santifico..., seré entonces su padre y ellos mis hijos» (*Jub* 1,23s; cf. *1 QH* IV, 19-21).

34. Cf. *Vocabulario de teología bíblica*, *o.c.*, 128-131.

evangelista opuso ya el origen de aquí abajo al engendramiento por parte de Dios? Sin una intervención de Dios, los hombres no pueden llegar a la «vida», como se subrayó antes en los numerosos «no puede»[35] *(ou dýnatai)* que van jalonando el texto.

Sí, es extraño, dice Jesús; e insiste repitiéndose: hay que nacer de arriba (cf. v. 3), pero esta vez la expresión encierra un «vosotros»: *«tenéis que...»*. De forma que Nicodemo podría preguntarse quién es ese hombre que se mantiene de este modo a distancia de todos los demás; su palabra implica que no debe, por su parte, ser engendrado de arriba.

Invitación a acoger el testimonio

8 El viento sopla adonde quiere; y tú oyes su voz,
pero no sabes ni de dónde viene ni adónde vuelve.
Así pasa con todo el que ha nacido del Espíritu.

Jesús quiere ayudar a Nicodemo a abrirse al misterio del que está hablando; por eso recurre a una imagen que tiene un fundamento bíblico y que debería permitir a la imaginación del visitante salir de su estrechez para abrirse al ancho ser[36]. Jesús recoge la palabra «espíritu» *(pneûma)* que acaba de pronunciar (3,6), conservando su primer sentido, el de «viento»[37].

La meteorología no era muy conocida por los antiguos; las fuerzas cósmicas evocaban ante sus ojos a los misterios divinos. Según los primitivos, el viento es la respiración de Dios, y los videntes de los apocalipsis se pasean por las moradas de los vientos[38]. Según los libros

35. 3,2.3.4.5.9.

36. G. Gaeta, *o.c.*, 55 ha señalado con acierto la relación de las imágenes sucesivas: los vv. 3 y 7 exponen el principio, mientras que los interlocutores ponen de manifiesto sus ideas a través de imágenes, de manera que podría trazarse el diagrama siguiente:

4
3 ↗ 5-6 → 7
8 ↙

37. Antes de significar «espíritu», el *pneûma* es propiamente el «soplo del viento» (que se decía *ánemos*).

38. Cf. Hen. 41,3; 60,12; Ba sir 48,3. Cf. C. H. Dodd, *Interpretación, o.c.*, 228-232; Id., *La tradición histórica, o. c.*, 363.

sapienciales, el fenómeno del viento sugiere que existen realidades que el hombre no logra dominar:

> Como no conoces la ruta del viento..., tampoco puedes conocer la obra de Dios que lo dirige todo (Ecl 11,5).
> La tempestad escapa al ojo del hombre y la mayoría de las obras de Dios están ocultas (Eclo 16,21)[39].

El hombre de la Biblia sabe que no puede juzgar ciertas fuerzas incontrolables de este mundo; ¿por qué no admitir entonces que los misterios celestiales están fuera del alcance humano? Aquí la comparación no se refiere estrictamente a la libertad imprevisible del viento, sino al carácter misterioso que tiene para los hombres: se percibe su ruido («la voz»), o sea, su presencia, pero no se puede captar ni su origen ni su término. El viento se nos escapa de la mano; lo mismo el Espíritu.

La interrogación «¿de dónde?» y «¿adónde?» es profundamente joánica y la aplica a menudo el evangelista al mismo Jesús[40]. También aquí podría entenderse en el trasfondo de su persona. ¿No se invita a Nicodemo a escuchar al que ha reconocido que venía de parte de Dios? Pero inmediatamente se trata, como indica el v. 9, de todo creyente renacido del Espíritu: no se puede explicar su manera de creer según los criterios de aquí abajo, ya que su origen es celestial. El creyente es una cuestión candente planteada al mundo, que no puede captar de dónde viene su fuerza ni adónde tiende su actividad.

9 Nicodemo respondió y le dijo: «¿Cómo puede hacerse esto?».
10 Jesús respondió y le dijo: «Eres maestro en Israel, ¡pero no sabes esto! 11 En verdad, en verdad te digo: Nosotros hablamos de lo que sabemos y atestiguamos de lo que hemos visto, ¡pero vosotros no acogéis nuestro testimonio!»

A una parte de su pregunta del v. 4 («¿Puede por segunda vez...?»), Nicodemo ha obtenido una respuesta: se trata de un nacimiento espiritual y lo que es imposible para el hombre es posible para Dios, que es Espíritu. Pero sigue en pie la cuestión relativa, no ya al hecho y a su posibilidad de principio, sino al modo de realización: ¿cómo

39. Cf. Prov 30,4; 4 Esd 4,5.
40. Cf. 2,9; 4,11; 6,5; 7,27s.

puede el hombre ser renovado radicalmente por Dios? La respuesta debería poner de manifiesto el misterio de la acción divina. Pues bien, este modo había sido ya presentido por los profetas y un experto en las Escrituras debería acordarse de ello: cuando llegue el Mesías, al final de los tiempos, el Espíritu creador renovaría todas las cosas y se derramaría en los corazones[41]. Por eso Jesús se muestra ahora severo con Nicodemo: encargado de interpretar y de transmitir el mensaje de los textos, ese maestro debería haber penetrado su sentido. Jesús remite así a su interlocutor a la Escritura.

Pues bien, en vez de fundamentar esta verdad en citas escriturísticas, como habría hecho un rabino, Jesús orienta hacia sí mismo la atención; invita a su interlocutor a acoger directamente su propio «testimonio». Nicodemo había reconocido en Jesús taumaturgo una autoridad celestial (v. 2): ¿no debería haber discernido al Enviado escatológico en aquel hombre que se atrevía a introducir sus afirmaciones por medio de un solemne *amén* repetido y que se situaba aparte de la condición común («tenéis que ser...»)?

En el v. 11 un doble *amén* introduce una vez más lo que Jesús afirma, oponiendo ahora un NOSOTROS a un VOSOTROS. El empleo del VOSOTROS llamó ya la atención en el v. 7, en donde se explicaba fácilmente: lo que Jesús decía a su visitante valía no sólo para él, sino para cualquier individuo. Pero ¿por qué Jesús dice NOSOTROS y no YO? Estaría fuera de lugar pensar aquí en un plural mayestático o en un plural de comprensión que englobase a Abrahán, a los profetas, a Juan Bautista, a los testigos creyentes[42]. Tampoco cabe pensar que se trate de Jesús y del Padre[43]. Es más probable, en la hipótesis de que el diálogo llega hasta el v. 2, que el empleo del NOSOTROS sea una repetición —no sin ironía— del «lo sabemos» de Nicodemo en 3,2. A la ortodoxia judía que representa Nicodemo se opondría aquí la ortodoxia cristiana: en el NOSOTROS/VOSOTROS el lector puede reconocer a las dos comunidades que se enfrentaban en tiempos del evangelista.

La situación de Jesús, testigo de lo que ha visto en el Padre, no tiene nada de confortable. Esto se palpará intensamente en el capítulo 5, en la apología de Jesús ante sus jueces. Tampoco allí «prueba» nada Jesús, sino que repite sus afirmaciones sin descanso; pero apela a sus «obras», que son las del Padre[44]. En nuestro texto

41. Jer 31, Ez 36,25-27; Sal 87.
42. Jn 8,56; 12,41; 5,33; 1,14.16.
43. Si Jesús proclama que es «uno» con el Padre (10, 30), no utiliza sin embargo el pronombre personal en plural para expresar esta unidad (aquí, *martyrían hēmōn*).
44. Jn 5,31-38.

no hay nada de eso. En vez de evocar los signos (que sin embargo fueron los que motivaron a Nicodemo para que fuera a visitarle), Jesús exige la fe en su palabra sin más: esta palabra es la de un «testigo». Jesús habla, no de su propia cosecha[45], sino de «lo que sabe» actualmente, por haberlo visto (y oído: 3,32) junto al Padre. Un detalle muy propio de Jn: el verbo *eōrákamen* («hemos visto») está en perfecto-presente, lo cual permite decir: «lo que seguimos viendo»; este matiz no se le puede escapar al lector del prólogo que ha contemplado al Logos que «está junto a Dios» (1,1.2), al Hijo «vuelto hacia el seno del Padre» (1,18).

Jesús es testigo del misterio de Dios por un título sin igual; rechazar su testimonio es rechazar la «tradición» que viene del Padre[46]. Así pues, todo se basa en su credibilidad, o mejor dicho en la acogida que se presta a su persona, ya que un testimonio no se prueba al final de una discusión, sino que se acepta o se cuestiona según la confianza que se tiene en el testigo. Pues bien, Jesús conoce la resistencia secreta del hombre a la luz (cf. 2,24s): el VOSOTROS engloba aquí, junto con Nicodemo, a todos los que en Israel dudan en creer en su revelación.

12 **Si cuando os dije las cosas terrenas** *(epígeia)* **no creísteis, ¿cómo creeréis si os llego a decir las cosas del cielo** *(epouránia)*?

La constatación de la no-acogida no pone fin a la conversación, sino que se amplía con una interrogación para subrayar la dificultad que tiene Israel para creer en la palabra de Cristo, una dificultad que sigue siendo dramática en tiempos del evangelista y que marca su obra. Al mismo tiempo el pensamiento progresa: Jesús dice que revelará cosas, no ya terrenas, sino celestiales.

Esta oposición, común en la Biblia[47], parece clara; pero, ¿qué es lo que designa el calificativo «terreno» en nuestro contexto? Como indica el tiempo de los verbos, se refiere a lo anterior («os *dije*»),

45. Jn 5,30; 7,17-28; 8,28.42; 12,49; 14,10. Hasta el presente, el verbo «atestiguar» era lo propio de Juan Bautista; al aplicárselo a sí mismo, Jesús amplía su sentido y su alcance.

46. El Hijo vio (3,32; 5,19s; 8,38) y oyó (3,32; 5,30; 8,26.40). Sobre la «tradición» (en hebreo *QBL*) cf. 3,32; 12,48; 17,8.

47. Así por ejemplo: «Nos cuesta trabajo cavilar sobre lo que hay en la tierra, pero ¿quién ha descubierto lo que hay en los cielos?» (Sab 9,16).

mientras que las cosas celestiales se refieren a lo que está aún por anunciar inmediatamente o no («os *diré*»). Pero todo lo que dice Jesús, tanto antes como después, es palabra de revelación. ¿En qué sentido la enseñanza sobre el renacer de arriba es distinta de una revelación celestial? El matiz aparece si se tiene en cuenta el monólogo que sigue: lo que en él se revela es el misterio de la persona y del itinerario del Hijo del hombre, un misterio oculto hasta entonces en Dios. El anuncio de la efusión del Espíritu, por el contrario, había sido ya comunicado a Israel, como le recuerda Jesús a Nicodemo[48]; por consiguiente, estaba ya «en la tierra», al alcance del pueblo elegido. Un pasaje del Deuteronomio dice de forma parecida que la Ley (a pesar de ser divina) «no está en el cielo», sino que está ya en la tierra, cerca de todo hombre llamado a vivir de ella (Dt 30,12-14). Este mismo desnivel entre dos planos de revelación se encuentra en la interrogación con que se cierra el capítulo 5; después de evocar a Moisés, Jesús dice:

> Si no creéis en sus escritos, ¿cómo creeréis en mis palabras? (Jn 5,47).

En nuestro versículo, puesto que el renacer espiritual ha planteado dificultades a Nicodemo, ¿qué será cuando Jesús diga lo que, antes de su realización, no podía captarse a través de las Escrituras ni, *a fortiori,* a través de la experiencia religiosa de los hombres?

Así acaba el diálogo propiamente dicho, con una cuestión que, subrayando la autoridad celestial de Jesús, se convierte en una llamada más intensa a la fe y suscita una esperanza. Pero Nicodemo guarda silencio; ya no responderá nada después del monólogo de Jesús que, literariamente, va dirigido a él. Esta situación narrativa insólita podría justificarse por el hecho de que, al representar Nicodemo a los oficiales judíos, el evangelista no puede mostrarlo, como tal, creyendo en Jesús. También sería inadecuado un rechazo explícito: ¿acaso no vinieron a Jesús del judaísmo sus discípulos? Por lo demás, Nicodemo actuará más tarde en favor de Jesús. Así pues, queda en silencio por ahora, aun cuando su noche queda atravesada por la Palabra, y desaparece de la escena. Entretanto el lector se dispone a escuchar al testigo de Dios.

EL MONÓLOGO (3,13-21)

He aquí, pues, el testimonio de Aquel que dice «lo que sabe», «lo que ve»: el misterio celestial del camino que tiene que seguir el Hijo del hombre para permitir la efusión del Espíritu. El monólogo entero,

48. Cf. *supra,* 232.

formulado en tercera persona, es un esbozo sintético del proyecto de salvación.

En una primera lectura se queda uno un tanto sorprendido por el desarrollo de la presentación; pero al fijarse en los términos que dominan sucesivamente, se llega a reconocer el movimiento de lo expuesto. Cambian los sujetos de las proposiciones. Primero es el Hijo del hombre que ha bajado del cielo y tiene que ser elevado (3,13-14); luego es Dios, que amó al mundo hasta el punto de enviar a su Hijo único (3,16). Estas dos revelaciones desembocan en la vida eterna obtenida por la fe en el Hijo (3,15-16). Entonces se expone la situación nueva del hombre: la fe en el Hijo está condicionada por la actitud fundamental de cada uno frente a la revelación divina (3,19-21). El movimiento del pensamiento es similar al del prólogo: después de la revelación sobre el Logos creador se mencionaban allí las reacciones de los hombres, a saber, la acogida o el rechazo de la luz; aquí se indica su opción frente al Hijo de Dios encarnado y «elevado». De esta forma culmina la revelación de la manera con que tiene que realizarse el renacer de los hombres, por la fe en el Hijo de Dios.

La elevación del Hijo del hombre (3,13-15)

13 **¡Sí! Nadie ha subido al cielo más que el que bajó del cielo, el Hijo del hombre.**
14 **Y como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es preciso que sea levantado el Hijo del hombre,** 15 **para que todo hombre que cree tenga por él la vida eterna.**

Enlazando con el diálogo, el *kaí* inicial puede ser traducido por un «¡Sí!» (cf. Blass-Debrunner, *Gramatik des nt.chen Griechisch, o.c.*, § 442) que viene como respuesta al anuncio de 3,11-12: Jesús va a decir efectivamente las *epouránia* prometidas. Puede hacerlo, porque es «el Hijo del hombre». Con F. J. Moloney[49] hay que señalar que las menciones joánicas del Hijo del hombre conciernen exclusivamente a la carrera terrena de Jesús, hombre celestial. Para Jn, Jesús de Nazaret es el «lugar» donde se realiza la revelación de Dios entre los hombres. Venido del cielo, posee su autoridad; expresándose humanamente, puede ser visto y oído. ¿No está en comunión constante

49 F J Moloney, *The Johannine Son of Man*, Roma ²1978, 220

con el cielo abierto por encima de él (1,51)? Por tanto, puede revelar las *epouránia*.

El v. 13 justifica la competencia del Hijo del hombre. Para ello, enlazando con el tema bíblico de la imposibilidad para los hombres de obtener la vida por sus propias fuerzas, Jesús comienza su discurso con un aforismo: «Nadie ha subido al cielo», (se sobreentiende, para traer los secretos relativos a la salvación). En contra de muchos autores[50], pensamos que la frase no se refiere a la ascensión de Jesús al cielo después de su resurreción; si así fuera, ¿por qué en el versículo que sigue a la «elevación» de Jesús se la anuncia como venidera? Y es ahora cuando Jesús revela las cosas celestiales. Por eso preferimos interpretar esta frase como una sentencia gnómica intemporal[51]. La pareja subida/bajada aparece realmente muchas veces en la Biblia como una especie de proverbio:

> El mandamiento no está en el cielo, se dirá entonces «¿Quién va a subir al cielo por nosotros para buscárnoslo?» (Dt 30,12)
> ¿Quién ha vuelto a bajar del cielo después de subir a él? (Prov 30,4)
> ¿Quién ha subido al cielo? ¿Quién se ha apoderado de ella (la Sabiduría) para hacerla bajar de las nubes? (Bar 3,29, cf Sab 9,16-18).

En vez de plantear una interrogación, Jesús niega toda subida al cielo; sin duda se opone así a los visionarios de la tradición apocalíptica que, gracias a un viaje imaginario a las regiones celestiales, pretendían traer de allí sus «secretos»[52]. ¿Se sigue de aquí que nadie puede revelar las «cosas celestiales»? Jesús precisa que se da una excepción: «excepto el que bajó del cielo, el Hijo del hombre»; en otras palabras, el Hijo del hombre puede revelar las *epouránia*: ¿acaso no ha bajado del cielo, de ese cielo que es su morada?[53].

El itinerario del Hijo del hombre se anuncia con la ayuda del giro tradicional: «es preciso» *(deî)*, que utilizan los sinópticos para decir que el Hijo del hombre tiene que morir y resucitar[54]; pero el anuncio mismo se formula al estilo joánico; «es preciso que el Hijo del hombre

50 Así Loisy, Bultmann, Mollat, Brown En este caso, ¿cómo podría la ascensión preceder a la muerte anunciada inmediatamente después?

51 Con F J Moloney, *o c*, 53-59, cf Blass-Debrunner, *o c*, § 344 Recuérdese 1,18

52. Numerosos textos citados por H Odeberg, *The Fourth Gospel*, Uppsala 1929 = Amsterdam 1968, 72-95

53 Algunos manuscritos, insuficientes para constituir autoridad, explicitan la situación del Hijo del hombre añadiendo al v 13 «el que esta en el cielo», esta lectura la conservan numerosos Padres de la Iglesia y algunos traductores (Osty)

54 El misterio pascual es anunciado por *deî* en Mt 16,21, 26,54, Mc 8,31, Lc 9,22, 17,25, 24,7 26 (cf Jn 12,34, Hech 17,3)

sea levantado» (*hypsōthēnai:* 3,14). Para la comunidad primitiva, este último término equivale a *doxasthēnai:* «ser glorificado» o «exaltado» a la derecha de Dios[55]. Es lo que anunciaba la profecía de Isaías sobre el Siervo: éste «será elevado y plenamente glorificado»[56]; su glorificación supone la etapa anterior de su humillación. Pues bien, Jn le da a *hypsōthēnai* un sentido que parece estar en contradicción con la perspectiva tradicional hasta entonces: este verbo señala también la etapa de la muerte, que entonces resulta coincidente con la resurrección gloriosa[57].

De esta manera Jn ofrece una aportación capital a la cristología del Nuevo Testamento. Para la comunidad primitiva (por ejemplo, Flp 2,5-11), tanto en Pablo como en los sinópticos, la cruz, considerada en sí misma, es sufrimiento y humillación; para Jn, absorbe en cierto modo la exaltación de Jesús junto a Dios, representada en Lucas por la ascensión: implica de antemano la plenitud de su realeza. En adelante la cruz misma manifiesta a los hombres la gloria escatológica de Cristo. De este modo el evangelista acaba el movimiento que, en la tradición, tendía a anticipar esta manifestación: para los sinópticos, tenía que tener lugar al fin de los tiempos, cuando la parusía; para Pablo se manifiesta en la resurrección; para Jn tiene lugar desde la muerte. La elevación del Hijo del hombre en la cruz «simboliza» (en el sentido fuerte de la palabra) la elevación gloriosa. En el cuarto evangelio Jesús lo dice en varias ocasiones:

> Cuando hayáis elevado al Hijo del hombre, entonces conoceréis que yo soy (8,28).
> Cuando haya sido elevado del cielo, atraeré a todos los hombres hacia mí (12,32).

Tal es la transposición joánica de la paradoja sinóptica, según la cual el triple anuncio de la muerte y de la resurrección concierne a una figura apocalíptica, al Hijo del hombre glorioso[58].

55 Hech 2,33, 3,13, 5,31

56 Is 52,13

57 Para fundamentar la interpretación joánica, algunos críticos apelan a la semántica Los especialistas en arameo palestinense piensan que el término *'izdeqef* puede significar a la vez «ser elevado» y «ser crucificado» Jn había conservado este término de doble significado para subrayar que el movimiento de exaltación de Jesús comienza con la elevacion en la cruz Esta hipótesis sólo tendría fundamento si el relato joánico de la pasión presentase la crucifixión como una elevación material por encima del suelo Pero no hay ninguna alusión que justifique esta relación Esto no significa, sin embargo, que *hypsōthēnai* tenga sólo el sentido metaforico de elevación a la gloria, la muerte en la cruz *simboliza* la elevación gloriosa

58 Mt 16,27, 17,22, 20,18, Mc 8,31, 10,33, Lc 9,22, 9,44, 18,31, cf 24,7 Vease también Jn 12,34

Pablo, ciertamente, había insistido ya en la fe en el crucificado[59]; para Jn, la fe se dirige *simultáneamente* al crucificado y al glorificado; en nuestro texto la cruz es el «signo» de la salvación, lo mismo que lo fuera antaño la serpiente elevada por Moisés en el desierto. Efectivamente, el misterio de Cristo había sido presentado en la Biblia en una figura que sólo podía comprenderse *a posteriori*, después de haber tomado cuerpo en su persona.

Según el relato de Núm 21, los hebreos atormentados en el desierto por el hambre y la sed se habían quejado de Dios y de Moisés; por ello habían sido castigados con la mordedura mortal de serpiente de fuego Pero, por orden de YHWH, Moisés había levantado una serpiente de bronce en un estandarte *(epì sēmeíou)* y había proclamado:

> Todo el que haya sido mordido (por una serpiente) y lo mire seguirá con vida (Núm 21,8).

A diferencia de las otras intervenciones milagrosas de YHWH en favor de su pueblo en el desierto —como el maná o el agua de la roca—, la que se nos cuenta en Núm 21 exigía una condición por parte de los hebreos que querían vivir: tenían que fijar su mirada en el estandarte que sería para ellos fuente de vida.

A lo largo de los siglos, esta serpiente de bronce se había convertido en objeto de un culto idolátrico, lo mismo que los cipos sagrados de los cananeos; por eso Ezequías ordenó destrozarla (2 Re 18,4) y el autor de la Sabiduría puso empeño en explicar que los hebreos tenían allí tan sólo un «signo» *(sýmbolon)* de la salvación:

> El que se volvía hacia ella no se salvaba por lo que miraba, sino por ti, el Salvador de todos (Sab 16,7)

A la lectura cristiana le bastaba con dar un paso para ver en Jesús el anti-tipo (lo significado) de la serpiente elevada (el significante) que cura de la muerte; así en la Carta de Bernabé.

> Moisés modeló un tipo *(týpon)* de Jesús[60]

En nuestro texto, en el v. 15, se pone una condición para tener la vida: «creer». Este verbo no va seguido de un complemento, a diferencia de su empleo en los versículos siguientes; entonces la apelación

59 1 Cor 1,23, 2,2, Gál 5,11

60 *Ep Bernabé* 12, 5-7, cf Justino, *Apología* 60, *Diál* 91, 94, 112, Tertuliano, *Adv Marc* III, 18 . Cf J 'Daniélou, *Sacramentum futuri*, Beauchesne, Paris 1950, 144ss

«Hijo del hombre» quedará sustituida por la de «Hijo único» En cierto sentido, no se cree en el Hijo del hombre, sino en el Hijo de Dios Sin embargo, importaba subrayar que ese Hijo único es un Hijo elevado en la cruz He aquí por qué Jn explicita más tarde que la fe consiste en un «ver» al crucificado

Veran al que traspasaron (19,37)

La fe en el Hijo de Dios

El Testigo va a fundamentar ahora la afirmación relativa al camino que ha de seguir el Hijo del hombre Después del «es preciso» del v 14, el pensamiento se remonta directamente a Dios que está en el origen del designio de salvación, todo ocurre como si el acontecimiento de la cruz, evocado en 3,14, hiciera penetrar más hondo en el misterio de Dios mismo en cuanto Amor

16 **Porque Dios amó tanto al mundo que dio a su Hijo único, para que todo el que cree en él no se pierda, sino que tenga la vida eterna.**
17 **Porque Dios no envió a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo sea salvado por medio de él.**
18 **El que cree en él no es juzgado; el que no cree, está ya juzgado, porque no creyó en el nombre del Hijo único de Dios.**

Estos tres versículos están estrechamente encadenados entre sí Los dos primeros dicen la motivación (3,16) y la finalidad (3,16 17) del don o del envio por Dios del Hijo único, están construidos de forma paralela, aunque cambie el vocabulario La amplitud universal del proyecto de Dios, que está ya clara en el empleo de la palabra «mundo», se subraya más aún por la expresión «todo el que» (v 16) Pues bien, se trata de todo hombre que cree el proyecto de Dios no se realiza más que en el creyente El tema de la fe se repite entonces en el v 18 en una alternativa radical

Por primera vez en este capítulo, Dios es el sujeto de la frase, en dos ocasiones Es verdad que antes se ha tratado de *su* reino (3,3 5) e implícitamente de *su* Espíritu (3 5 6 8), pero aquí se muestra de

manera inmediata a Dios en el origen del movimiento de la salvación, en virtud de su amor vertiginoso En el corazón de todo, y más especialmente del papel del Hijo del hombre y de su camino hacia la cruz, se encuentra a Dios que ama al mundo

Que «Dios ame al mundo» es una expresión, por otra parte única, que pertenece a la primera parte del cuarto evangelio, en la segunda (que comienza con el capítulo 13) no se hablará más que del amor del Padre a los discípulos[61] La afirmación sitúa a Dios y su amor como la realidad fundadora, absoluta No se sugiere ninguna reciprocidad por parte del mundo[62] El amor lo precede a todo, lo mismo que en el prólogo la luz divina del Logos existe para todo hombre antes que las tinieblas El Dios que ama tiene exclusivamente como designio la salvación y la vida

¿Cómo concretar la palabra «mundo»? Se sabe que, en Jn, puede designar o bien simplemente a los hombres en conjunto, o bien a los hombres en cuanto que se oponen a la luz divina[63] Es verdad que en 3,16-17 el «mundo» se refiere a lo que llamamos el género humano, como indica más claramente el v 17 «Dios envió a su Hijo al mundo », donde la acepción del término parece global, neutra No obstante, según la implicación evidente del texto, el mundo tiene necesidad de ser salvado, por consiguiente, es que su condición o bien sigue siendo aún incierta, inacabada, o bien se ve positivamente amenazada Desde el prólogo, el lector sabe por lo demás que el mundo «fue hecho por él (el Logos)» y que «el mundo no lo conoció» (1,10) Sobre este trasfondo, el amor de Dios aparece como duplicado frente a la situación arriesgada del «mundo»

Cuando reflexionaba sobre el designio de Dios realizado en Jesucristo, Pablo descubría también en él el amor de Dios, este amor, celebrado ya en el Antiguo Testamento, se había manifestado en su profundidad por el hecho de que Jesús «murió por nuestros pecados», de que Dios «no reservó a su propio Hijo, sino que lo entregó por nosotros»[64] ¿No es esto lo que afirma nuestro texto? En realidad, el horizonte es aquí más amplio, el don del Hijo incluye toda su trayectoria en este mundo su bajada, su ministerio en obras y palabras, su «elevación», su presencia continuada por el Paráclito Que la cruz no es ni la única ni siquiera la principal implicación del v 16 lo vemos

61 Jn 13,1 34, 14,21, 15,9 10 12, 17,23

62 Siguiendo a Jesus, el creyente no conocera, por parte del mundo, mas que el odio 15,18s

63 El mundo toma una coloracion negativa en 7,7, 14,17 27 30, 15,18 19, 16,8 11 33, 17,9 14 15 16 25

64 Rom 8,22

por la elección del verbo «dar» *(dídōmi)* en vez de *paradídōmi* (=«entregar»), que es el utilizado tradicionalmente (en pasiva) a propósito de la pasión[65] Con este verbo se pone de relieve el aspecto propiamente de «don», de un don en el que se recapitula (el verbo *édōken* está en aoristo indicativo complexivo) toda la misión del Hijo en el mundo De hecho, en el versículo siguiente, el verbo paralelo «enviar» no evoca directamente la pasión, sino el conjunto de la obra del Hijo En fin, según la presentación joánica y aquí mismo, Jesús es eminentemente el revelador del Padre, Aquel cuya palabra despierta al hombre a la comunión divina

Si aquí hay una alusión más marcada al don en la muerte[66], sería en virtud del contexto inmediato o de la tradición común En esta perspectiva se podría incluso discernir una evocación del sacrificio de Isaac, ya que el texto habla de hijo único[67]

Los vv 16-17 no se contentan con celebrar el amor de Dios que entregó al Hijo único, sino que ponen de relieve la finalidad de ese don en el v 16 la vida eterna de los creyentes, en el v 17 la salvación del mundo entendida como salvación definitiva La frase del v 17 que inscribe el envío del Hijo dentro de un giro negativo, muestra con claridad que el pensamiento dominante es el proyecto de Dios en favor de los hombres, a los que quiere vivificar con su propia vida

Pues bien, las expresiones que indican la finalidad totalmente positiva de Dios se presentan bajo la forma de oposiciones, en donde, al lado de «tener la vida eterna» y de «salvar», aparecen —para ser negados— los términos contrarios «perderse» y «juzgar» Estas negaciones sirven para poner de relieve, por contraste, el carácter absoluto del lado positivo Preparan además la alternativa por la que se indica, inmediatamente después, la consecuencia para los hombres de la presencia del Hijo en este mundo el que cree en él «no es juzgado», mientras que el que se niega a creer «ya está juzgado» (v 18) El verbo «creer» en este versículo retoma la condición enunciada anteriormente («todo el que cree» v 16), en cuanto al verbo «juzgar», conserva aquí el sentido de condenar, como en el v 17 donde se opone a «salvar»[68]

65 Mt 17 22, 20,18, 26 2 24 45, Mc 9,31, 10,33, 14,21 41, Lc 18,32, 22,22, 24,7 Juan lo utiliza en voz activa como termino tecnico en 18,30 35s, 19 11 16, y a proposito de Judas el traidor 6 64 71, 12,4, 13 2 11 21, 18,2 5, 21,20

66 En la alusion que se encuentra en 10,15 17 18 «Jesus da su vida por las ovejas», Jn utiliza, no el verbo *doûnai* (cf Mc 19,45 par), sino *tithemi* (cf 13,37s, 15,13)

67 Cf Gen 22,2 12 El termino «unico» equivale tambien a «querido» *(agapētos)* Rom 8,32

68 Las palabras *krisis krinein*, significan en primer lugar «juzgar, discernir», pero en funcion del contexto pueden encerrar el matiz de las palabras *katakrisis* y *katakrinein* («condenar») Cf sobre este tema la admirable tesis de J Blank, *Krisis*, *o c* , 41s

Se constata que, entre los términos disponibles para decir el resultado de creer, ha sido «juzgar» el que se ha conservado En la primera parte de la alternativa, que concierne al creyente, la expresión «no es juzgado» traduce en indicativo el deseo «que no se pierda» del v 16, pero el verbo utilizado pone más de manifiesto el sentido escatológico de la opción hecha por el hombre El verbo «juzgar» pertenece efectivamente al lenguaje bíblico, según el cual al final de los tiempos tendrá lugar el «juicio» que se llama «final» según la conducta de los hombres en la tierra, ese juicio decidirá de su acceso a la vida o de su perdida definitiva de la vida En nuestros versículos, el comportamiento del que dependen cada uno de los dos resultados consiste por entero en la respuesta del hombre frente al Enviado de Dios Otra característica capital la vida eterna y el juicio de condenación no están reservados para el final de los tiempos, sino que se realizan en el presente, desde el encuentro con Jesús, son actualizados Creer en él es ya inmediatamente «tener la vida»[69], al revés, con la negativa a creer, el hombre se autodetermina para la muerte (definitiva) que implica bíblicamente el verbo «ser juzgado»[70]

Según cierto pensamiento judío (y hasta el Bautista según los sinópticos), el Mesías, cuando viniera a establecer el reino, comenzaría por exterminar a los malvados[71] Nuestro texto declara que el envío del Hijo pretende exclusivamente la salvación[72], Jesús dirá, igualmente, al final de su vida pública

> No he venido para juzgar al mundo,
> sino para salvar al mundo (12,47)

En 5,22 se lee, sin embargo, que si el Padre ciertamente «no juzga a nadie», por otra parte «entregó al Hijo todo el juicio» A pesar de la aparente contradicción de esta frase con 3,17 y 12,47, el pensamiento de fondo es substancialmente el mismo El juicio entregado al Hijo no es comprendido por Jn como el ejercicio de un poder soberano del que el hombre, fiel o infiel, sería pasivamente el objeto en el último día, es comprendido más bien como el resultado inmediato de la presencia del Enviado de Dios, presencia que provoca necesariamente una toma de posición por parte del hombre Según sea esta positiva o negativa respecto a él, los hombres se sitúan en dos condiciones

69 Cf 3,36, 5,24, 6,47

70 Cf 3,36, 9,39

71 Los pecadores quedan excluidos de Israel, los paganos son aniquilados por la Palabra Ps Sal 17,6 22, *1 QM* 1,5-7

72 El verbo *sóthenai* es empleado por Jn en 5,34, 10,9, 11,12, 12,27 47 El substantivo se encuentra en 4,42, 1 Jn 4,14

contrarias. Tal es la *krísis* que suscita el encuentro de Jesús con sus oyentes en el tiempo de su ministerio, o de Jesús con todos aquellos a los que se anuncia el evangelio. ¿Por qué? Al proceder del amor del Padre, el Enviado no se presenta como portador de una revelación entre otras; revela al Padre mismo y la participación en su propia vida que el Padre ofrece a los hombres, como conclusión de la alianza. La venida del Hijo implica por tanto lo absoluto de la verdad divina; pero todo se decide para el hombre del lado del hombre, enfrentado con el don de la luz. Dios, que ama, quiere vivificar; atravesando el prisma de un rechazo del Hijo revelador es como su amor se convierte en «juicio».

El resultado —vida o muerte— depende por tanto de la fe en Cristo, según Jn. Y esto puede parecer excesivo, si no se tiene en cuenta lo que dijo ya el prólogo a propósito del Logos de Dios, en el que está la vida: no acoger su luz (presente en la creación) era permanecer en la tiniebla. En nuestro texto, que concierne al Logos encarnado, la alternativa cristaliza a propósito de un hombre, Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios. Pues bien, la alternativa vida/muerte le viene al evangelista del Antiguo Testamento, ya que se arraiga efectivamente en la revelación de la alianza. Según la Biblia, no solamente Dios es *el* Viviente, de cuyo soplo está suspendido el hombre (Gén 2,7), sino que Dios propuso a Israel, primicias de toda la humanidad, vivir una relación verdadera con él mismo. Tal es la perspectiva que la alianza abre al pueblo escogido. La condición que se le pone al hombre es que siga la Ley, que es luz[73]; la fidelidad a sus preceptos, revelados por Dios, es aquello por lo cual el hombre podrá alcanzar una plenitud que no posee y realizar así su anhelo profundo de «vida»; sustraerse a ello equivale a escoger la muerte. Esta alternativa ha sido magníficamente orquestada, por ejemplo, en el libro del Deuteronomio y precisamente en el contexto que evocó, en el versículo 3,13, la sentencia: «Nadie ha subido al cielo...». Leemos allí:

> Mira, hoy he puesto delante de ti la vida y la felicidad, la muerte y la desgracia. Si obedeces a los mandatos de YHWH..., vivirás. Pero si tu corazón se aparta y no escuchas..., seguramente pereceréis... Tomo hoy por testigo contra vosotros al cielo y la tierra: es la vida y la muerte lo que he puesto ante ti (Dt 30,15-19).

El exclusivismo inherente a este anuncio ilumina el contenido mismo de la ofrenda; es como la otra cara, lógicamente necesaria, de la proposición de la alianza.

73. Cf. Sal 119,105; 18,29; Prov 6,23.

En nuestro texto, a través de un movimiento semejante, progresa la revelación: en la venida del Hijo a este mundo, en su mensaje y en su itinerario se ha revelado el amor de Dios mismo; en su presencia en la tierra se condensa en cierto modo el deseo que tiene Dios de la salvación del mundo. La condición que ahora se pone respeta, como la antigua, la actitud personal del hombre; pero no se refiere ya a un conjunto de preceptos, por muy santos que sean, ni tampoco a la exigencia de un culto que rendir a Dios, sino que se trata de creer en el Hijo, lo cual es creer en el amor revelado. Celoso de la transcendencia y de la iniciativa divina, el evangelista se guarda de decir que el hombre tiene, a su vez, que amar a Dios: la única obra requerida es la fe en el Hijo, como lo precisará de nuevo un versículo del discurso sobre el pan de vida (6,29). El exclusivismo de Jesús es, también aquí, la otra cara (lógica) de un absoluto, el de un anuncio que tiene todo el peso del misterio de Dios que ama a los hombres.

Situado en el contexto bíblico y marcado por la fe de la Iglesia joánica, este gran texto del cuarto evangelio es coherente y sin fisura alguna. ¿Quiere decir esto que no plantea problemas al lector moderno? Volveremos sobre este punto en nuestra «apertura».

El hombre frente a la luz

19 Y el juicio es éste: la luz vino al mundo y (sin embargo) los hombres amaron la tiniebla más que la luz, pues sus obras eran malignas. 20 Pues todo el que realiza el mal odia la luz y no viene a la luz, para que sus obras no sean manifestadas; 21 pero el que hace la verdad viene a la luz, para que se manifieste que sus obras están realizadas en Dios.

En el v. 18 se dijo que el creyente no es juzgado, mientras que el incrédulo está ya juzgado en virtud de su no-fe «en el Nombre del Hijo único de Dios». Este versículo podría ser una conclusión suficiente para la revelación que precede. ¿Qué más puede decirse después de esto? Al lector le toca decidirse.

Pues bien, el juicio es una realidad dramática y el evangelista se detiene en ello para explicitar sobre qué recae, es decir, sobre la preferencia que los hombres dan a las tinieblas frente a la luz (v. 19ab). Hasta aquí el lector sigue fácilmente el pensamiento joánico; el término «luz» que caracterizaba al Logos le conviene también a

Jesús, al que Dios ha enviado definitivamente[74] al mundo; la «tiniebla» designó ya en el prólogo a lo que se opone a la luz; finalmente, el lector vuelve a encontrar aquí la generalización joánica («los hombres»), que recuerda también la forma con que el prólogo dice que «el mundo» no lo conoció (1,10).

Pero esta generalización misma hace inevitable la cuestión del *porqué* de este rechazo mortal, una cuestión que el prólogo no había tocado. Para responder, el texto procede a través de dos frases, que comienzan ambas por un «pues», y que no son paralelas más que en apariencia. La primera dice que, cuando llegó la luz, la preferencia de los hombres por la tiniebla se debe al hecho de que sus «obras» eran malas; la segunda explica que, siendo esto así, sus autores aborrecen la luz por miedo a que ésta manifieste sus obras tal como son.

Puesto que el v. 18 habló antes del creyente que, por eso, «no es juzgado», el texto no sería completo si no respondiera también a la cuestión: ¿cómo supo el creyente acoger al Enviado de Dios? Según el v. 21, «el que actúa en la verdad viene a la luz», y de nuevo se prolonga la frase: «para que se manifieste que sus obras están realizadas en Dios».

A primera vista, el desarrollo del pensamiento en estos versículos parece fácil de comprender, pero en realidad se tropieza con una oscuridad notable, debido a la presentación de las «obras» en este texto. En el v. 19d la explicitación de la preferencia que dan los hombres a la tiniebla se presenta ciertamente como una tautología: si las obras de los hombres son malas, su preferencia por las tinieblas es lógica, porque el fruto está agusanado. Pero la segunda explicación (v. 20), que fundamenta a la anterior, dice: «Pues todo el que realiza el mal odia la luz y no viene a la luz, para que sus obras no sean manifestadas». Estas «obras», por consiguiente, no sólo son anteriores al rechazo de la luz, sino que están ocultas. Igualmente, las «obras» del que hace la verdad (v. 21) preceden a su avance hacia la luz y no se manifiestan hasta después de haber dado ese paso hacia la luz. Esto es lo que resulta intrigante.

Sin embargo, espontáneamente, con numerosos críticos, el lector asemeja esas obras a las acciones de los hombres, a su comportamiento, bueno o reprensible. Esto parece obvio para las obras que se designan como «malignas», sobre todo si se piensa que el texto insiste en decir: «El que realiza el mal...». En cuanto a las obras buenas, se ve en ellas correlativamente las acciones moralmente rectas. De este modo el término «obras» se entiende corrientemente en sentido ético, bien

74. En 3,19 la luz vino *(elēlythen)* al mundo y se quedó en él, ya que el verbo está en pretérito perfecto.

sea en sentido amplio o bien en un sentido restringido, a saber, de la conformidad con una ley particular, judía o cristiana.

Pero esta perspectiva es engañosa. Trastorna una constante de la Escritura, lo cual parece improbable en el evangelista. En la Biblia nunca se ve la conducta buena del hombre como una condición previa a la fe religiosa. En el pensamiento judío, las obras buenas tienen evidentemente una importancia primordial, pero la tienen precisamente porque corresponden a la Ley que Dios le reveló a Israel y a la que el judío está *ya* adherido como palabra de Dios: sus actos justos son la expresión, y por tanto la consecuencia, de su actitud religiosa profunda. A nivel cristiano, en una problemática diferente, Pablo afirma con vigor que no es por las obras, aunque sean conformes con la Ley, como se obtiene la reconciliación con Dios, sino exclusivamente por la iniciativa divina acogida en la fe; las obras por sí solas son vanas respecto a la salvación; sin embargo, la fe las exige, pero a título de fruto y no de condición preliminar[75].

¿Serán, sin embargo, las malas obras la causa de la incredulidad? En otras palabras, ¿impiden las faltas morales que el hombre se abra a la verdad de Dios? No es ésta la concepción joánica, ya que el cuarto evangelio no conoce de hecho más que un pecado, a saber, la misma incredulidad; según esta perspectiva que alcanza a la raíz del obrar, la incredulidad precede (y por tanto no sigue) a los comportamientos que la carta primera de Jn califica de «homicidas» (cf. 1 Jn 3,11-15).

Se ha observado, por otra parte, que las calificaciones respectivas de las «obras» sugieren otra dimensión. Para caracterizar a las «malas» obras, Jn utiliza el adjetivo *ponērá*, que corresponde al término *Ponērós* con que se designa al Maligno, al que Jn llama «el padre de la mentira», que se opone a la luz que es Jesús (8,44). En ese caso convendría traducir «las obras malignas»; por consiguiente, este término podría sugerir una actitud negativa frente a la revelación como tal. De hecho, lo contrario de las obras malas no se define en nuestro texto con el término *agathá* («buenas»), que esperaría lógicamente el lector, sino con la expresión «hacer la verdad»[76] y, más adelante, con «realizadas en Dios». En resumen, las obras se refieren aquí a un «hacer el mal» o a un «hacer la verdad» que 1) no son inmediatamente manifiestos, 2) preceden a la fe en Cristo y 3) presuponen la interferencia o la cooperación de un actor de otro orden, tenebroso o divino.

¿Cuáles son entonces esas obras, no visibles, de las que habla aquí Jn? Adoptamos el resultado exegético de un estudio muy prolijo de

75. Rom 3,27s; 4,2.6; Gál 2,16; 3,2.5.10-12.

76. Sobre esta expresión léase I. de la Potterie, *La verité dans saint Jean*, Roma 1977, 479-535. Se trata de asimilar la verdad revelada.

Ignacio de la Potterie[77] sobre el valor de la palabra *érga* en nuestros versículos, pero deduciremos de él una interpretación diferente en cuanto al alcance que este término adquiere en el texto.

Hay solamente otro pasaje joánico en el que se habla de obras y de acceso a la fe; resulta esclarecedor para nuestro objetivo. Cuando los judíos le preguntan a Jesús:

> ¿Qué hemos de hacer para obrar por las obras de DIOS? (6,28),

Jesús responde:

> La obra de DIOS (=que agrada a DIOS) es que creáis en Aquel que ha enviado (6,29)

A las obras múltiples de la Ley que predica el judaísmo y de las que los interlocutores preguntan implícitamente a Jesús cuáles son las que más agradan a Dios, Jesús opone una obra única: la fe. La decisión de fe es, por tanto, la obra por excelencia que se espera del hombre. El término *érgon* (=«obra») muestra sin duda que se trata propiamente de un acto, que emana del fondo propio e inalienable del hombre singular, aun cuando Dios no puede estar ausente de él[78]. Correlativamente, el rechazo de la fe puede llamarse una «obra» del hombre, aun cuando intervenga la influencia del padre de la mentira. En ninguno de los dos casos se trata de una tendencia innata (como algunos se inclinarían a pensar) que dividiera a los hombres, desde el principio, en una u otra categoría.

Si este resultado es exegéticamente seguro, ¿cómo entender entonces que en nuestro texto las obras se contradistingan por el hecho de «venir» (o no venir) a la luz» que es Jesús? ¿en qué sentido explicar que preceden a la fe en él? I. de la Potterie[79] propone ver en las «obras» el momento primero de la fe cristiana —podría decirse su génesis—, previo y diferente de lo que en otras partes es designado como «caminar en la fe»; en ese caso, en nuestros versículos , «venir a la luz» indicaría el progreso en la comunión con Dios. Aunque semejante interpretación permitiera realmente justificar el plural «obras» por las etapas sucesivas del caminar hacia la fe, no resulta ni mucho menos satisfactoria, no tanto en virtud de su sutileza, sino principalmente porque el texto no sugiere, a nuestro juicio, nada parecido; plantea la alternativa de creer o no creer en el Hijo

77 *Ibid*, 498-500, 509-514

78 Segun J Blank, «hacer la verdad es un acto que procede del hombre en su singularidad, es captar la verdad hasta el punto de hacerla propia» (*Krisis, o c*, 107)

79 *Ibid*, 515-519 es un «proceso de acogida»

único de Dios y se interroga sobre la causa del rechazo o de la acogida del Hijo, como tales. Por tanto, nuestra lectura será distinta, aunque mantenga aquí la identificación de la palabra «obras» con la opción, positiva o negativa, del hombre enfrentado con la revelación.

Según la presentación de este pasaje joánico, Jesús se dirige aquí a Nicodemo, que es judío, y a través de él al judaísmo oficial que él representa. Después de haber criticado al doctor de Israel por ignorar «estas cosas» (el renacer por el Espíritu), Jesús le declaró que Dios —el de la tradición de Israel, el Dios de la alianza— amó tanto al mundo que entregó a su Hijo único para que el mundo entero se salve. A nuestro juicio, la opción religiosa personal que significan las «obras» que anteceden a la acogida o al rechazo de ese Hijo de Dios es la actitud que se toma ante la revelación hecha anteriormente a Israel, revelación que era —y sigue siendo— palabra de Dios. El que se cierra a ella y a sus exigencias no puede abrirse a la revelación que Dios ofrece ahora en su Hijo, bajado del cielo y testigo del Padre. Y al revés, el que ha hecho suya esta verdad viene a la luz: acoge la palabra escatológica del Hijo del hombre.

Una confirmación de esta lectura puede venir de otro pasaje de Jn en donde aparece de nuevo la palabra «obras». En 8,39 ciertos adversarios de Jesús afirman que tienen a Abrahán por padre, y Jesús les replica:

> Si fuerais los hijos de Abrahán, haríais las obras de Abrahán.

Pues bien, cuando el texto vuelve un poco más adelante sobre el patriarca, es para decir:

> Abrahán, vuestro padre, exultó ante la idea de que vería mi día. Lo vio y se alegró (8,56).

Aquí las obras de Abrahán se explicitan, no por su obediencia a la orden de Dios (Gén 22), sino por su actitud de fe respecto a la promesa: Abrahán creyó en la revelación que se le había hecho, conoció y hasta vio a Cristo a través de esa promesa.

El texto de 3,19-21 ¿se aplica únicamente a los beneficiarios de la revelación neotestamentaria? Debido a la persona que se pone en escena como interlocutor de Jesús, los judíos son claramente los primeros aludidos. Sin embargo, nos vemos invitados a universalizar al auditorio, gracias a las expresiones «los hombres», «todo el que» y hasta por la elección del término «la luz» para designar al Hijo de Dios que relacionan nuestro texto con la primera parte del prólogo. Allí, la luz del Logos está presente («brilla») desde siempre tanto en la creación como en la historia; los hombres respondieron a ella con su rechazo o su acogida.

Los «hijos de Dios» (1,12), que pueden hacerse tales ya antes de la venida en la carne del Logos, se han apropiado una revelación auténtica, a saber —en nuestro texto— la verdad[80], y mediante esta acogida se encuentran disponibles, incluso fuera del pueblo de Israel, para venir a esa luz que es el Logos encarnado, si se presenta a ellos.

En conclusión, según Jn, rechazar al Revelador escatológico (el Hijo del hombre que ha de ser elevado) o creer en él, es o bien poner de manifiesto un rechazo o bien hacer aparecer una adhesión, siendo el uno y la otra antecedentes, frente a la revelación de la Escritura veterotestamentaria o frente a la revelación presente en la creación, de la Sabiduría derramada por el mundo. Por tanto, «hacer la verdad» no significa aquí «practicar» honradamente la moral requerida, sino responder al atractivo ejercido por la palabra de Dios dirigida a Israel o (y) por la creación. Dejarse conducir por este primer atractivo es «venir a la luz» que es Jesús, cuando él se haga presente. Tal es la lectura que proponemos de estos versículos.

Los vv. 19-21 ¿explican realmente el porqué del rechazo mortal que los hombres oponen a la luz, mientras que el prólogo no presentaba más que una constatación de este hecho? En estos versículos se trata del rechazo opuesto a la luz que es Jesucristo; lo explica, de hecho, por un rechazo anterior, el que se refería a la revelación concedida al pueblo elegido o a la revelación del Logos en la creación y en la historia. A diferencia de este primer rechazo, el segundo lleva consigo el jucio y se presenta por tanto como definitivo, ya que la revelación de Cristo es la intervención suprema de Dios ante los hombres. Pero nuestro texto, lo mismo que el prólogo, no se remonta a una causa que fundamente el rechazo como tal. Lo que mantiene es que todo hombre en este mundo se ve enfrentado con la revelación divina; añade que el segundo rechazo está en continuidad con el primero, dando así todavía mayor relieve a la decisión del hombre. Aun cuando hay una influencia divina o tenebrosa que interviene en su comportamiento, depende de él aceptar esta influencia a la hora de escoger; efectivamente, el texto habla de *sus* obras, de *su* preferencia por las tinieblas. Lo cierto es que el evangelista no se remonta más allá, a una causa original de ese rechazo; a sus ojos, el pecado de no-fe es una evidencia que se prueba por sí misma, es objeto de experiencia. La mirada del evangelista se dirige hacia adelante, hacia la luz que se presenta a los hombres y que ellos tienen la facultad de recibir o de negar.

En el monólogo de Jesús que acabamos de recorrer todo está orquestado para señalar, en torno al eje central que es el papel del Hijo, qué es lo que mueve a Dios hacia nosotros (su amor absoluto),

80. Cf. *supra*. 82-87.

y por otra parte la importancia decisiva de lo que mueve al hombre (hoy diríamos su responsabilidad). Estamos muy lejos del determinismo que a veces se ha creído ver en el cuarto evangelio. Se ve honrada la dignidad del hombre, como demuestra también el verbo «venir (a la luz)», que implica una actitud y un paso personal. Invitado desde su creación a vivir en la luz, el hombre alcanza su propio cumplimiento cuando se abre a la fe en el Nombre del Hijo único de Dios y es engendrado por el Espíritu.

Jesús y Juan Bautista

(3,22-36)

**22 Después de esto, fue Jesús con sus discípulos al país de
Judea y allí se entretenía con ellos y bautizaba. 23 Juan estaba
también bautizando en Ainón, cerca de Salim, pues abundan
allí las aguas y la gente se presentaba y eran bautizados. 24
En efecto, Juan todavía no había sido encarcelado. 25 Hubo,
pues, una discusión entre los discípulos de Juan y un judío
a propósito de la purificación; 26 fueron a Juan y le dijeron:
«Rabbí, el que estaba contigo al otro lado del Jordán, aquel
del que diste testimonio, está bautizando y todos acuden a
él». 27 Juan respondió: «Un hombre no puede tomar nada
si no se le ha dado del cielo. 28 Vosotros sois testigos de que
he dicho: 'No soy yo el Cristo', pero he sido enviado delante
de él. 29 El que tiene la esposa es el esposo; pero el amigo
del esposo que está allí y que lo oye está lleno de gozo ante
la voz del esposo. Esa es mi propia alegría, y lo es en plenitud.
30 Es preciso que él crezca y que yo disminuya. 31 El que
viene de arriba está por encima de todos. El que es de la
tierra es terreno y habla de forma terrena. El que viene del
cielo 32 atestigua lo que ha visto y oído. Pues bien, nadie
acoge su testimonio. 33 El que acoge su testimonio certifica
que Dios es veraz. 34 En efecto, aquel a quien Dios ha enviado
habla las palabras de Dios (y) no da el Espíritu con medida.
35 El Padre ama al Hijo y lo ha puesto todo en su mano. 36
El que cree en el Hijo tiene la vida eterna; el que se niega a
creer al Hijo no verá la vida, sino que la cólera de Dios
permanece sobre él».**

Después del discurso de revelación pronunciado por Jesus, el lector está esperando, según la práctica literaria de Jn[81], una adhesion de fe para reconocer la verdad así manifestada Pues bien, aparentemente, las cosas no son así Viene un pequeño relato que nos habla de un desplazamiento de Jesús a Judea y de una disputa a propósito del bautismo que administran tanto el Bautista como Jesús A diferencia de la tradición sinóptica, según la cual Juan esta ya en prisión cuando Jesús anuncia el reino de Dios[82], el evangelista refiere que los dos estuvieron bautizando simultáneamente y subraya este hecho (cf v 24) Podría estar aquí subyacente una tradición de orden histórico, ya que es muy probable que Jesús comenzase su ministerio a la sombra del Bautista[83] Al confrontar a Jesús con el Precursor, el evangelista parece remontarse a los primeros tiempos de la vida pública de Jesús, pero su proposito no es repetir todo lo que se dijo en el capítulo 1, sino asegurar de nuevo la dignidad supereminente de Jesús respecto a Juan y se puede palpar aquí un ligero matiz antibautista[84]

Este pequeño relato tiene sobre todo la función de hacer que el primer testigo de Jesús pronuncie la confesion de fe necesaria para el equilibrio de la composición y para su sentido pleno ¿Qué sería una revelación divina dirigida al hombre si éste no fuera parte principal de la misma? En lugar de Nicodemo que, después de un diálogo rico de sentido, ha desaparecido de la escena, he aquí que el Bautista proclama su fe en Jesús Esta proclamación se realiza en dos momentos primeramente Juan, interpelado a propósito de Jesus que bautiza con éxito, exalta su superioridad y manifiesta el gozo perfecto que en el suscita su presencia (3,22-30), luego se hace eco de las palabras que pronunció Jesús en el discurso anterior (3,31-36) Con este procedimiento de resonancia, la iniciativa divina se cumple por la palabra y en la palabra que pronuncia el hombre, como indica con toda claridad la extraña y admirable expresión del v 33 «El que acoge su testimonio certifica (literalmente "pone el sello") que Dios es veraz»

El lenguaje utilizado en esta última parte del capítulo 3 pertenece manifiestamente a la comunidad pospascual, pero la elevada comprensión que allí se expresa de Jesús en cuanto revelador se pone bajo la autoridad del Precursor ¿Por qué?

81 Jn dispone ordinariamente sus relatos de manera que los efectos penosos causados por la incredulidad sean finalmente compensados por alguna confesion de fe, asi 6 67 69, 9,38

82 Mc 6,17 = Mt 14,3 En cuanto a Lc 3 20 menciona el encarcelamiento de Juan antes de presentar el relato del bautismo

83 Para justificar esta afirmacion cf nuestro estudio *Et la Jesus baptisait (Jn 3 22)* en *Melanges Tisserant* 1964 I, 295 309

84 Asi R Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* o c 121s, aceptado sin reservas por J Blank o c 273

UN RELATO

22 Después de esto, Jesús fue con sus discípulos al país de Judea y allí se entretenía con ellos y bautizaba. 23 Juan estaba también bautizando en Ainón, cerca de Salim, pues abundaban allí las aguas y la gente se presentaba y eran bautizados. 24 En efecto, Juan todavía no había sido encarcelado.

Juan estaba bautizando en Ainón, cerca de Salim, a unos 30 km al sur del lago de Tiberíades (al sur de Escitópolis), o sea, a 4 ó 5 km al este de Siquén, al suroeste de la cual se encuentra la moderna Ainún, con abundantes cascadas[85] Lo que importa no es la localización más o menos exacta del acontecimiento, sino la coexistencia de los dos bautismos Jn recoge una tradición desconocida por los sinópticos, según la cual el mismo Jesús también bautizo (en 4,2 indicará que era a través de los discípulos) Históricamente la cosa es perfectamente probable, por dos razones principales Jesús tomó el relevo del Bautista y los cristianos adoptaron la practica del bautismo desde Pentecostés

¿De qué bautismo se trata? Juan había anunciado que el Mesías bautizaría en el Espíritu (1,33), pero en esta etapa de nuestro relato todavía no se había derramado el Espiritu, dado que Jesús no había sido aún glorificado (7,39) Los criticos concluyen entonces con razon, en contra de Agustin y con Tertuliano[86], que el bautismo administrado por Jesús no es un bautismo «cristiano» en el Espíritu, por lo que concluyen que este bautismo es idéntico al del Bautista Se trata de una deduccion apresurada, que desconoce precisamente lo que resalta el contexto la diferencia entre las personas que dan el bautismo Ser bautizado por Jesús de Nazaret es participar de su suerte[87] y abrirse ya al Espíritu que reposa en plenitud sobre él (1,32), aun cuando el don no sea efectivo más que en el día de pascua (20,22)

85 Cf W F Albright, en HTR 17 (1924) 193 194 y M E Boismard, en RB 80 (1973) 218s

86 San Agustin PL 33 1644 40 53s Tertuliano *De baptismo* 11,3s (SC 35 82)

87 Para decir que los hebreos participaron de la suerte de Moises, Pablo dice que «fueron bautizados en *(eis)* Moises en *(en)* la nube» (1 Cor 10,2)

UN DIÁLOGO

25 Hubo, pues, una discusión entre los discípulos de Juan y un judío a propósito de la purificación; 26 fueron a Juan y le dijeron: «Rabbí, el que estaba contigo al otro lado del Jordán, aquel del que diste testimonio, está bautizando y todos acuden a él».

Se plantea una discusión a propósito de la «purificación». Mediante este término *(katharismós)*[88], escogido con preferencia al de «bautismo» que era de esperar en virtud del contexto inmediato, Jn sugiere probablemente que la controversia recae sobre el valor purificatorio del bautismo, el único que conocen los judíos: el rito practicado por Jesús ¿es o no es más eficaz que el de Juan? La discusión, notémoslo, no tiene lugar entre los discípulos de Juan y los de Jesús, sino entre aquéllos y un judío, como si la actividad simultánea de los dos bautizadores causase algunas dificultades entre el público. El texto sugiere que el interlocutor de los discípulos de Juan había subrayado el mayor atractivo que ejercía Jesús.

El asunto lo someten al Bautista sus discípulos. Más bien que ver en ellos un motivo de envidia, conviene pensar en un deseo de esclarecimiento: Jesús es designado, no por su nombre (que, por lo demás, no pronunció nunca el Bautista), sino como «aquel del que diste testimonio» (y no «aquel que bautizaste», ya que eso hubiera sido conceder a Juan cierta superioridad). Es inútil preguntarse por qué esos discípulos de Juan no se pasaron a Jesús ni por qué el Bautista continuaba con su ministerio; el episodio, como hemos dicho, tiene la función de provocar el último testimonio de Juan.

27 Juan respondió: «Un hombre no puede tomar nada si no se le ha dado del cielo. 28 Vosotros sois testigos de que he dicho: 'No soy yo el Cristo', pero he sido enviado antes que él».

88. La palabra *katharismós* designa un acto cultual que obtiene la purificación del pecado (Ef 5,26; 2 Pe 1,9; cf. Jn 2,6).

La ausencia del pronombre «les» delante de «respondió» sugiere un auditorio más amplio que los interlocutores inmediatos; por otra parte, el verbo rige todo el discurso siguiente, que vale no solamente para los discípulos de Juan, sino para todos los destinatarios del evangelio.

En el v.28, el testimonio que en 3,26 se refería a lo que Juan había declarado positivamente de Jesús se recoge a propósito de lo que Juan había dicho negativamente de sí mismo: «No soy yo el Cristo» (1,20), pero se añade una precisión: «He sido enviado delante de él»[89]. Si se pone el acento en esta última afirmación, se ilumina el proverbio inicial (v. 27b): si todos van a Jesús, es que se le ha dado del cielo. Jesús parece tomar, pero de hecho recibe, puesto que, cuando se trata del Mesías, todo «tomar» es un recibir de Dios[90]. Jesús no le ha robado el rito a Juan y su éxito viene de arriba. Por otra parte, la formación negativa del proverbio entra en el estilo del Bautista cuando habla de sí mismo: de este modo Juan dice con esta frase que él no puede tomar lo que no se le ha dado. Pero está claro que el pensamiento se centra en Jesús; por eso el testimonio se hace más profundo:

29 El que tiene a la esposa es el esposo; pero el amigo del esposo que está allí y que lo oye está lleno de gozo ante la voz del esposo. Esa es mi propia alegría, y lo es en plenitud.
30 Es preciso que él crezca y que yo disminuya.

A partir de una simple comparación[91] se evoca un dato frecuente en la Biblia: la metáfora del Dios Esposo[92], pero el evangelista se la aplica a Jesús, apoyándose sin duda en la tradición sinóptica o paulina[93].

El gozo no aparece con claridad en el primer testimonio de Juan, pero estaba implicado en la profecía de Isaías 40: «¡Consolad, consolad

89. Cf. 1,30.

90. El verbo *lambánô* puede significar según el contexto «tomar» (Jn 6,21; 12,3; 13,30) o «recibir» (1,16; 16,24).

91. Cf. C. H. Dodd, *Tradición, o.c.*, 296: una descripción de la realidad, que no tiene nada de alegórica (así también Bultmann, *Das Evangelium, o.c.*, 126).

92. Cf. por ejemplo, «Tu esposo será tu creador» (Is 54,5). Léase Os 2; Jer 2,1s; 3; 31; Is 49,18; 62, 4s; Ez 16,23...

93. 2 Cor 11,2: «Os he desposado con un solo hombre, como una virgen pura que presentar a Cristo». Cf. Mt 22,2s; 25,1; Ef 5,25-33; Ap 19,7; 21,2.

a mi pueblo!»[94], he aquí que ese gozo, por así decirlo, ha emigrado a estos versículos en donde se pone de relieve y se define como perfecto, lo mismo que aquel que Jesús prometerá más tarde a sus discípulos o el que afirmará que es el suyo propio[95] En el evangelio de Mateo Jesús dice que «entre los hijos de los hombres no había ninguno mas grande que Juan», añadiendo sin embargo que «el más pequeño en el reino de los cielos es mas grande que él» (11,11) Con este gozo perfecto, el cuarto evangelio le concede al Bautista la estatura plena de un creyente

Juan concluye la primera parte de su respuesta proclamando el designio soberano de Dios «Es preciso que (Jesús) crezca», lo cual tiene como corolario el hecho de que el Precursor tiene que «disminuir» En esta breve frase queda recogida toda la presentación joánica del Bautista tendiendo hacia la realización de la promesa, hacia el crecimiento de Jesús que es lo único que cuenta, no existe más que en función de su persona

El testimonio que se rinde aquí a Jesús responde a la cuestión planteada por los discípulos de Juan, pero sin que se recoja la del valor respectivo de los dos bautismos, que era la que había motivado el recurso de los discípulos a Juan El evangelista toma partido indicando el motivo teológico del eclipse, ya comenzado, del bautismo de Juan Por encima del rito es la persona lo que se destaca (ya en la frase de los discípulos de Juan en el v 26) la superioridad del bautismo dado por Jesus no reside en el rito como tal, sino en Aquel que lo administra Por eso se ha propuesto justamente llamar al rito que él realiza un «bautismo en el Nombre de Jesús»[96] En cuanto a la alusión, que es segura, al bautismo cristiano, desea subrayar el vínculo del mismo con la persona de Jesús de Nazaret

Añadamos que el bautismo de Juan todavía continuo durante dos siglos, a los historiadores les cuesta trabajo señalar cuál fue su función[97]

94 Cf *supra* 127

95 Cf Jn 15 11, 16 24 17 13

96 Son varios los autores que han presentido esto Ser bautizado por Jesus era «entrar en la esfera de influencia de Jesus» (M J Lagrange, *Evangile selon saint Jean* o c 91s), «de un bautismo invisible y espiritual que da al bautismo de agua su significación propia» (E C Hoskyns *The Fourth Gospel* o c 227), de un «bautismo en el Nombre de Jesus» (H Strathmann, *Das Evangelium nach Johannes* Gottingen 1951, 78) Hemos insistido más ampliamente en esta interpretacion en *Mel Tisserant* 1964 295 309

97 J Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie*, Gembloux 1928

La confesión de fe

Sin modificar al locutor, el texto continúa. A pesar de los que se empeñan en desplazar estos versículos por el hecho de que en ellos se expresa la fe de la Iglesia joánica[98], la verdad es que pueden y hasta deben dejarse en labios de Juan, según su texto actual. No se trata de presuponer que el Bautista se haga eco de unas palabras de Jesús que él mismo habría oído (lo cual va en contra del propio texto) ni de detectar cuáles serían las expresiones que convendrían históricamente a su boca, sino de captar lo que la atribución a Juan implica en la presentación de este pasaje.

En primer lugar, la figura de Juan puede mantenerse simplemente en virtud del conjunto que le corresponde en el evangelio: pensemos en el «testigo de la luz», en aquel que —según el prólogo— vislumbró la superexistencia de Cristo (1,6.15). En su primer testimonio sobre el Mesías, a orillas del Jordán, el texto nos lo muestra profiriendo lo que, en los sinópticos, es la palabra de Dios sobre la filiación divina de Jesús (1,34): ¿por qué no iba a decir también las palabras de la comunidad creyente? Añadamos, en relación con los vv. 3,19-21, que Juan es, por excelencia, el que «hace la verdad». Sin embargo, la implicación en nuestros versículos podría ser más profunda, tal como aparecerá después de su lectura. Esta puede hacerse desde tres puntos de vista diferentes.

31 El que viene de arriba está por encima de todos.
El que es de la tierra es terreno y habla de forma terrena.
El que viene del cielo 32 atestigua lo que ha visto y oído.
Pues bien, nadie acoge su testimonio.
33 El que acoge su testimonio certifica que Dios es veraz.
34 En efecto, aquel a quien Dios ha enviado habla las palabras de Dios
(y) no da el Espíritu con medida.
35 El Padre ama al Hijo y lo ha puesto todo en su mano.
36 El que cree en el Hijo tiene la vida eterna;
el que se niega a creer en el Hijo no verá la vida,
sino que la cólera de Dios permanece sobre él.

98. Cf. R. Schnackenburg, *o.c.* I, 411-415 y 443.

Una primera lectura encuentra la clave de este pasaje en el último versículo, que es por otra parte el que habíamos escogido para fijar la perspectiva que domina todo el capítulo 3: para vivir hay que creer en el Hijo. Los v. 31-35 preparaban este versículo final señalando su fundamento: en efecto, ese Hijo es el amado de Dios, que lo ha puesto todo en sus manos; él es realmente el enviado de Dios; al venir de arriba, dice las palabras mismas de Dios, de quien es el testigo directo... Las oposiciones literarias, típicamente semíticas (lo terreno opuesto a lo celestial, el creyente opuesto al no-creyente) sirven para realzar las afirmaciones sobre lo que se dice de Jesús.

Pero se percibe muy pronto que, si este pasaje desemboca desde luego en la alternativa del creer, no es este el tema principal o, por lo menos, no lo es más que en relación con otro tema, en el que nos sitúa el vocabulario. Al lado de las expresiones relativas a la fe (acoger o no acoger, creer o no creer), domina otro campo semántico, el de los términos emparentados con el acto de hablar: el hombre terreno «habla» de forma terrena (v. 31), el que viene del cielo «atestigua» (v. 32); en otras dos ocasiones se habla de su «testimonio» (v. 32.33), el creyente «certifica» que Dios es «veraz» (v. 33), y finalmente el Enviado «habla las palabras de Dios» (v. 34). Si se tiene en cuenta el hecho de que nuestros versículos hacen eco a 3,3-18[99], se siente uno más impresionado por esta temática: Jesús es presentado sobre todo como Revelador. No se hace ninguna alusión a la elevación del Hijo del hombre (cf. 3,17); en cuanto al renacer por el Espíritu (3,3.5), sólo se evoca cuando se lee el v. 34b con Jesús como sujeto (=Jesús no da el Espíritu con medida). En 3,31-36 las afirmaciones relativas a Jesús convergen en su papel de Revelador: su venida del cielo (que lo sitúa por encima de todos: v. 31), la fuente de su testimonio (lo que ha visto y oído en el cielo: v. 32), el hecho de que Dios lo ha puesto todo en sus manos (v. 35). La insistencia en el «testimonio» (vv. 32.33) subraya que Jesús no habla de su propia cosecha[100]; según esta lectura, la frase «habla las palabras de Dios», que se coloca en el centro del texto, se convierte en la cima del pasaje.

Va siendo ya hora de volver a la cuestión que antes se planteaba: ¿a qué se debe el que esta confesión de fe se ponga bajo la autoridad del Precursor?

Al designar al Mesías, el Precursor se identificaba en el capítulo 1 con la Escritura de Israel[101]. Investido de este papel y de esta autoridad, ¿no convenía que, además de actualizar la llamada incesante de los

99. Cf. *supra*, 223.
100. A diferencia del Mentiroso (8,44).
101. Cf. *supra*, 126-128.

profetas a escuchar la palabra de Dios, la reconociera además y la mostrase ahora presente en Jesús, el Hijo de Dios?

Es posible una tercera lectura de estos versículos, que toma más bien en cuenta su relación con algunos datos de la primera parte del capítulo 3. Pero antes de venir a ello, conviene recorrer el texto más de cerca:

31 **El que viene de arriba está por encima de todos.**
El que es de la tierra es terreno y habla de forma terrena.
El que viene del cielo 32 **atestigua lo que ha visto y oído.**

Esta primera estrofa, en donde las dos cualificaciones «de arriba» y «del cielo» abrazan a la cualificación «terreno», constituye una unidad. La forma de la expresión está calcada de una palabra de Jesús en 3,6: «Lo que ha nacido de la carne es carne y lo que ha nacido del Espíritu es espíritu»: la oposición es radical y no es posible suavizarla lo más mínimo. Situando a Jesús en la esfera celestial, el Bautista recoge y supera lo que ya había afirmado de Aquel que tenía que venir: «El que es antes que yo».

Por eso se siente uno inclinado a pensar que «el terreno» designa al Bautista, aquel cuyo bautismo es solamente de agua. Pues bien, Juan, voz de la profecía, dijo la palabra de Dios cuando atestiguó a propósito de Jesús, «Hijo de Dios». La oposición «terreno/celestial» corresponde más bien a la oposición «nacido de la carne/nacido del espíritu» que se leía en 3,6. De suyo, ningún hombre tiene capacidad para decir válidamente las cosas celestiales; sin embargo, el creyente puede hacerlo, porque ha renacido de lo alto[102].

En segundo lugar, Jesús es un testigo, como lo dijo él mismo en 3,11: «Atestiguamos de lo que hemos visto» o más exactamente (ya que el verbo está en perfecto) lo que «estamos viendo»; y Juan por su parte afirma que Jesús atestigua de lo que vio y sigue viendo *(eōraken)* actualmente. Por el contrario, lo que se añade sobre la audición está en aoristo: «lo que oyó» *(ēkousen)*[103]. ¿A qué se debe esta diferencia? Valdría la pena ahondar en el tema. Lo esencial es que tenemos aquí un eco no solamente del v. 3,11, sino también de lo que proponía el prólogo sobre el Hijo único vuelto hacia el seno

102. Lo mismo ocurre con los falsos doctores que condena la primera carta de Jn (1 Jn 2,18-23; 4,1-6).

103. En 1 Jn 1,3, los dos verbos están en perfecto (el testimonio es humano).

del Padre (1,18): Jesús sabe de lo que está hablando, ya que es el testigo inmediato de Dios.

> 32 **Pues bien, nadie acoge su testimonio.**
> 33 **El que acoge su testimonio certifica que Dios es veraz.**
> 34 **En efecto, aquel a quien Dios ha enviado habla las palabras** *(rhēmata)* **de Dios (y) no da el Espíritu con medida.**
> 35 **El Padre ama al Hijo y lo ha puesto todo en su mano.**

En esta segunda estrofa destacan las dos actitudes posibles ante Jesús, el Logos. Nicodemo representaba a los que no llegan a acoger el testimonio relativo a los *epouránia,* a saber, la elevación del Hijo del hombre y el envío del Hijo. Evidentemente se da una exageración, típicamente joánica, en la afirmación de que «nadie acoge el testimonio»; aquí, lo mismo que en el prólogo (1,11s) y en otros lugares (3,19), se habla inmediatamente después de «aquel que acoge su testimonio». De ese hombre se indica que, al obrar así, pone un sello sobre la verdad, sobre la fidelidad de Dios; el designio de Dios desemboca de este modo en su realización plena[104]. He aquí por qué, continúa Juan, puede uno fiarse del que Dios ha enviado; en 3,17 la afirmación del envío del Hijo se hacía dentro de la perspectiva de la salvación y aquí en la de la revelación: Jesús es el Logos, que habla a los hombres. Se establece un vínculo entre el que envía y su enviado, como en el caso de un embajador; hablaremos de ello a propósito de 4,34. El creyente que se adhiere a la palabra del Hijo oye las palabras mismas de Dios: es Dios al que escucha, sin más.

La segunda parte del v. 34 está sujeta a cierta ambigüedad, ya que el sujeto de la frase puede ser el Hijo o Dios mismo: o bien es el Hijo el que no se muestra cicatero en el don del Espíritu, o bien es Dios el que no le mide a su Hijo el don del Espíritu. Esta última interpretación se vería favorecida por el «en efecto» que vincula la frase con la proposición precedente y que supone un mismo sujeto: Dios. En verdad que el Espíritu «permanece» sobre Jesús (1,32), pero en ninguna parte se dice que Dios «dé» su Espíritu a Jesús. Por lo demás, en la escena del capítulo 1, lo que se refiere es la experiencia del Bautista frente a Jesús; el texto no implica en los vv. 1,32ss que en aquel momento el Espíritu bajara sobre Jesús; el Bautista, mediante esta visión, tomó conciencia de lo que era una realidad permanente.

104. ¿Es posible relacionarlo con Jn 6,27?

Por eso preferimos mantener que Jesús es en nuestro versículo el sujeto de la frase; no solamente dice las palabras de Dios, sino que da sin límites el Espíritu. Así es como el creyente puede renacer del Espíritu.

El v. 35, que conviene unir a la estrofa que comenzaba en el v. 32b, descubre el fundamento último de lo que hace el Hijo: es amado por su Padre y lo recibe todo de él, de forma que dispone de todas las cosas. Este tema se desarrolla luego en el capítulo 5, cuando Jesús justifica su autoridad frente a los judíos (5, 19-30). Se advierte en nuestro texto el paso de la apelación «Dios» a la de «Padre». En la medida en que se opte por poner a Dios como sujeto de la frase de 34b, se encuentra aquí una secuencia Espíritu-Padre-Hijo y podría preguntarse si el Espíritu no es propiamente el amor con que el Padre ama al Hijo. ¿Pero no será esto aventurarse más allá del texto?

La palabra «amor» confiere un sentido positivo, salvífico, a la omnipotencia que se da al Hijo: el Hijo dispone del don de la vida. Del Logos se ha afirmado que «era la vida de todo cuanto existe». Cuando en 5,21 se diga que el Hijo da la vida a quien quiere, el motivo será el mismo que en nuestro versículo: «porque el Padre ama al Hijo y le muestra todo lo que hace» (5,20). El amor del Padre al Hijo es la última palabra de la revelación[105].

36 **El que cree en el Hijo tiene la vida eterna;**
el que se niega a creer al Hijo no verá la vida,
sino que la cólera de Dios permanece sobre él.

Este final recuerda la importancia de la fe. Volvemos a encontrarnos con el radicalismo que Jesús mostraba en su diálogo con Nicodemo y sobre todo en el monólogo que venía después. Ese *o bien... o bien* se arraiga, en cuanto a la forma, en la manera con que Moisés presentó la alianza de YHWH al pueblo de Israel. Lo que constituye una novedad en nuestro capítulo es que la persona de Jesús ocupa el lugar de la Ley por la que Dios revelaba a Israel su proyecto de vida, y que se trata de «creer en él»[106]. En esta expresión sólo se pone de relieve la fe en lo que conviene al comportamiento de los hombres. Si la voluntad de Dios era antaño la fidelidad a sus mandamientos, hoy es acogida por el hecho de escuchar a su Hijo único. He aquí por qué se evoca, en caso de rechazo, la «cólera de Dios» (no ya la «cólera

105. Jn 10,17; 15,9; 17,23s.26.
106. Cf. 1,17.

del Padre», expresión sin sentido). Esta fórmula es única en el cuarto evangelio, con algunas analogías en ciertos textos de Pablo[107]. Se adecúa muy bien a los labios del Bautista, cuya predicación anunciaba «la cólera venidera» (Mt 3,7=Lc 3,7); ¿no podría verse en ella una «firma» para autentificar que la proclamación de los vv. 31-36 está ciertamente en su lugar en el orden actual de este capítulo?

Decíamos anteriormente que probablemente es posible añadir una tercera lectura a las que hemos presentado. Después del análisis anterior, el lector podrá apreciarlo como una conclusión que le concierne más directamente.

La comprensión que nos gustaría proponer se apoya en la relación de nuestro pasaje con algunos versículos de la primera parte del capítulo 3. La proximidad de pensamiento y de lenguaje es tan grande que se comprueba una especie de intercambio entre lo que dice el Bautista a propósito de Jesús y lo que dice Jesús, en el diálogo con Nicodemo, a propósito del creyente. Si Jesús es de arriba, el creyente ha renacido de arriba; si el Enviado da el Espíritu sin medida, es para que el creyente nazca del Espíritu y tenga parte en lo que Jesús conoce; si el Padre ama al Hijo, el amor de Dios en 3,16 tiene por objeto al mundo; y al revés, si el Hijo es enviado por Dios al mundo, es para que el creyente pueda apropiarse de la palabra divina, «certificarla». Mirando de cerca la interpenetración del lenguaje relativo al Hijo y del lenguaje relativo al hombre, se puede pensar en una verdadera comunión del creyente con el Hijo de Dios. Es verdad que esto no se desarrollará más que en el discurso de despedida pronunciado después de la última cena[108], pero conviene vislumbrar ya aquí lo que el evangelista dirá de la unión del creyente con Jesús, y por medio de él con el Padre.

APERTURA

Al final de este capítulo joánico, el lector recuerda con gozo la revelación sobre el amor de Dios, tan fuerte que motivó el don del Hijo único para salvar al mundo. Pero el evangelista se muestra implacable: precisa con toda claridad que, para tener la vida, la condición absoluta es creer en Jesús. Optar en sentido contrario lleva consigo la pérdida de la vida. Una alternativa radical. ¿Es realmente aceptable este exclusivismo?

107. Rom 1,18; Col 3,6; Ef 5,6; cf. Ap 19,15.
108. Jn 13-17.

Pero hay que entenderlo bien. No se trata en este caso de ningún determinismo, por el hecho mismo de que la alternativa joánica compromete a una opción libre. Pero el lector se pregunta espontáneamente qué pensar entonces de los millones y millones de hombres que precedieron a la venida de Jesús a este mundo, o que no lo han conocido luego, o que incluso no lo conocerán mañana. El evangelista no ignoraba esta problemática, aunque no fuera tan consciente como nosotros en este siglo XX de las dimensiones planetarias de la humanidad. Lo que él piensa de los hombres a los que no había llegado todavía el anuncio cristiano, lo dijo en el prólogo y lo mantuvo a continuación: si acogen la luz del Logos presente desde siempre en el mundo, si se abren a la Sabiduría divina que en todo lugar enseña lo que es recto, se hacen hijos de Dios. El texto de Jn 3 concierne exclusivamente a los que se encuentran en situación de optar en favor o en contra de la revelación de Jesús.

Una vez descartado este equívoco, la alternativa joánica no pierde nada de su radicalidad. Es verdad que depende de la convicción, común a todo el Nuevo Testamento, de que Jesús es el único Salvador; pero las fórmulas de Jn son las más radicales en este sentido. Pues bien, si en la perspectiva de la alianza, la alternativa se justifica plenamente en un judeo-cristiano del siglo I, no resulta tan lógica para nosotros, que no solamente somos testigos del valor espiritual de las grandes religiones, sino también de la elevada calidad moral de tantos hombres que no se adhieren al mensaje de Cristo, aun cuando se hayan encontrado ya con él, y a veces desde la infancia.

Por lo demás, si se tiene en cuenta el mensaje evangélico, ¿no se presenta ahora Jesús ante mí bajo los rasgos de mi prójimo? ¿no equivaldría entonces la opción requerida a la acogida de los más pequeños? La palabra de Mt 25, «lo que hagáis a uno de estos más pequeños, a mí me lo hacéis», es una palabra auténtica de Jesús de Nazaret. Y un texto fulgurante de la primera carta de Juan parece recoger en este sentido la alternativa formulada en el capítulo 3:

Hemos pasado de la muerte a la vida
porque amamos a los hermanos.
Todo el que odia a su hermano es un homicida
y sabéis que ningún homicida tiene en sí la vida eterna (1 Jn 3,14-15).

Entonces, la opción que se requiere ¿no será «existir para los demás»?

Más allá de las motivaciones de esta actualización, la actitud implicada no corresponde propiamente al contenido de Jn 3. El mensaje del evangelista me vincula, no ya simplemente a mi prójimo, sino

a Jesús en persona, a aquel que vivió y que, una vez resucitado, sigue viviendo junto a Dios. Por consiguiente, no puedo decidirme a aceptar una desmitologización de la alternativa joánica, que correría el riesgo de llevar a una eliminación de Jesús y hasta de Dios mismo.

¿No habrá que intentar entonces comprender mejor quién *es ese Jesús del que habla Jn? A primera vista, se siente uno inclinado a simpatizar con Nicodemo y a preguntarse si no hizo bien en eclipsarse más bien que en dar su fe a un hombre, por muy extraordinario que fuese. ¡Fijémonos bien! Aquel en quien hay que creer ¿es «solamente» Jesús de Nazaret? El texto no dice que haya que optar por la fe en él como tal, sino por la fe en el Hijo único de Dios, es decir, en aquel que de antemano se presenta ante mí como un ser en relación inmediata con Dios. El lenguaje «Hijo» expresa un vínculo singular, fundamental, entre Jesús y Dios, hasta el punto de que podría decirse, recíprocamente, de Dios mismo que él no existe para el hombre sin aquel que él ha enviado y que dice sus palabras.*

La opción de que estamos hablando concierne desde luego a Jesús, un hombre determinado que vivió y que murió, pero inmediatamente concierne a Jesús «vuelto hacia el Padre». Es que para la fe Jesús no tiene sentido más que por su única relación con Dios. Centrado en el papel del Hijo, el texto joánico sitúa en el corazón de la revelación a Dios, que ama y que quiere hacer participar de su propia vida, que es vida de relación, en primer lugar con el Hijo a quien «ama el Padre». A través de la persona de Jesús, la opción se hace por o contra el Padre: «El que cree en mí, dice Jesús, cree en el Padre que me ha enviado»: por medio de mí, entra en su misterio.

¿En qué ilumina esto nuestro propósito inicial? Para precisarlo, hay que volver sobre otro dato del texto, la comprensión joánica de la salvación.

Porque hay otro malentendido que acecha, a pesar de todo, al lector. La alternativa, planteada tan radicalmente, no se refiere a una recompensa o a un castigo que serían en cierta manera exteriores al hombre, a algo así como lo que corrientemente llamamos el cielo o el infierno. La salvación de la que habla Jn no se reduce ni mucho menos al hecho de «no ser juzgado», si se entiende con ello el hecho de escaparse de la condenación última, sino al hecho de recibir por medio de un nuevo nacimiento un cumplimiento de nuestro propio ser, un cumplimiento actual y podría incluso decirse experimental, a saber, la comunión con Dios, real, a través del Hijo. La verdad es que Jn expresará la salvación del creyente en términos de inmanencia recíproca: «Vendremos a él y haremos en él nuestra morada».

Una cosa es practicar la justicia —que sin duda agrada ya a Dios— y otra distinta es «venir a la luz» y «conocer la vida eterna

que mora en nosotros». Los que rechazan a Aquel que revela y comunica ese don, no comparten lógicamente la misma experiencia que el creyente. El amor entre un hombre y un mujer podría ofrecer una analogía para comprender mejor todo esto. Sólo los que viven de él en una verdadera reciprocidad conocen lo que es el amor en su profundidad.

El texto dice, hablando de las «obras», que la actitud positiva del hombre ante la revelación divina, presente ya a través de la creación entera y eminentemente a través de la palabra de Dios a Israel, lo orienta para la acogida de Cristo. En principio, según los deseos de Jesús, la comunidad de sus discípulos que viven en la unidad y en el amor fraterno debería añadirse hoy a las dos realidades precedentes: por su misma existencia, ¿no debería la comunidad cristiana manifestar cuál es el don de arriba y de esta manera conducir hacia Aquel que es su origen?

La importancia que concede Jn a la actitud interior ante aquello que puede orientar hacia la luz que es Jesús ¿no equivale a presuponer la apertura a otra cosa distinta de uno mismo? El pecado de la criatura consistirá en encerrarse en lo que ella ha ido adquiriendo lentamente, en limitarse a lo que está a su alcance, siendo así que Dios, el eternamente nuevo, hace ampliar el horizonte de nuestra esperanza.

DE JUDEA A GALILEA (4,1-54)

En una primera lectura el capítulo 4 presenta una secuencia de género biográfico, que nos narra diversos episodios ocurridos a lo largo de un desplazamiento. Jesús se ve obligado a dejar Judea para volver a Galilea de donde había salido. Atraviesa Samaría, donde acoge la fe de los samaritanos; luego, después de dos días, se dirige a Caná, donde cura al hijo de un funcionario de Cafarnaún. Considerados en sí mismos, cada uno de estos episodios forma un todo rico de sentido. Por otra parte su organización es artificial, de manera que son muchos los críticos que se interesan exclusivamente por las diversas tradiciones de donde provienen los relatos[1]. Fieles a nuestro método, intentaremos más bien captar la trama que los convierte en una unidad literaria.

Examinemos las dos notas que sirven para enmarcar el episodio de los samaritanos:

1 Cuando el Señor reconoció que los fariseos habían oído decir que Jesús hacía más discípulos y bautizaba más que Juan 2 —aunque la verdad es que Jesús mismo no bautizaba, sino sus discípulos—, 3 dejó Judea y se volvió a Galilea. 4 Tenía que atravesar Samaría...

43 Después de estos días (en Samaría), partió de allí para Galilea. 44 En efecto, Jesús mismo había atestiguado que un profeta no es honrado en su propia patria. 45 Así pues, cuando llegó a Galilea los galileos lo acogieron, habiendo visto todo lo que había hecho en Jerusalén cuando la fiesta —pues también ellos habían ido a la fiesta—. 46 Fue, pues, de nuevo a Caná en Galilea, donde había hecho que el agua se convirtiera en vino.

1. Por ejemplo, M. E. Boismard, en RB 69 (1962) 185-211. En sentido contrario, B. Olsson, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel*, Lund 1974, 115-147.

El narrador insiste en estos versículos en el hecho del desplazamiento de Jesús de Judea a Galilea; insiste de nuevo a propósito del oficial del rey que había oído decir que «Jesús había llegado de Judea a Galilea» (v. 47); y lo repite finalmente en la conclusión del pasaje: el segundo signo fue hecho por Jesús «cuando vino de Judea a Galilea» (v. 54).

Además, ya desde el v. 1 se da el motivo de este desplazamiento: los fariseos se han mostrado preocupados por el bautismo administrado por Jesús, lo mismo que se habían preocupado por el bautismo de Juan (1,24). Sin embargo, este motivo no adquiere toda su importancia más que con la palabra de Jesús: «Un profeta no es honrado en su propia patria *(hē ídia patrís)*» (4,44). En la tradición sinóptica este proverbio subraya el fracaso sufrido por Jesús en Nazaret. La transformación joánica resulta algo más sorprendente: aquí, en efecto, la «propia patria» de Jesús parece ser Judea[2]. El contexto nos inclina en este sentido. Bajo la presión de los fariseos, Jesús ha abandonado la Judea inhospitalaria: a pesar de la adhesión de los que han visto sus milagros, los habitantes de Judea, empezando por Nicodemo, se han aliado en contra suya (2,23-25). Por otra parte, ¿no llamó Jesús al templo «la casa de mi Padre» (2,16)? Por tanto, la patria real de Jesús, según Jn, no es el lugar de su origen terreno[3], sino el lugar donde se desarrolla eminentemente su misión personal.

Jesús deja —provisionalmente— Judea, donde se siente amenazado. Si se va a Galilea es porque, siendo él mismo «galileo» y estando seguido por galileos (1,44), espera encontrar allí —en la Galilea de las naciones[4]— la audiencia con la que está soñando. De hecho, Jn dirá que los galileos «lo acogieron» (v. 45); en cuanto al oficial del rey, «creyó él y toda su casa» (v. 53).

Para dirigirse a Galilea, Jesús «tiene que» pasar por Samaría (v. 4). Son numerosos los críticos que piensan que esta indicación es tan sólo de orden topográfico: según el historiador Josefo[5], este camino era el más

2 Con J Willemse, en NTS 11 (1964-1965) 349-364 (cf. 2 Mac 13,14) Su hipótesis ha sido criticada por R Schnackenburg, R E Brown, pero aceptada por Olsson

3 La patria terrena de Jesús es mencionada en 1,46 (cf 6,42) por unos terceros que ignoran la verdadera identidad de Jesús

4 Antiguo territorio de las tribus de Neftalí y Zabulón, la parte septentrional de Palestina fue la primera que sufrió las influencias extranjeras Las invasiones asirias y caldeas trajeron consigo una mescolanza de poblaciones y la presencia de numerosos paganos Por eso se llegó a hablar de «Galilea de las naciones» (Is 8,23, Mt 4,15s) Desde el siglo I a C , sin embargo, de nuevo predomino allí el elemento judío

5 Josefo, *Antiquitates Judaicae* XX, 118, *De bello judaico* II, 232, *Biogr* 269

corto para los peregrinos del tiempo. Pero esta explicación no tiene en cuenta el contexto: Jesús parte, no de Jerusalén, sino de Ainón junto al Jordán; geográficamente, le habría sido más fácil seguir el valle del Jordán, como solían hacer muchos. El verbo «tenía que» *(édei)* supone un motivo de orden teológico, como ocurre en otros pasajes de Jn[6]. Si Jesús atraviesa Samaría, es que lo exige su misión según el designio de Dios. ¿Por qué?

La región de Samaría —llamada así por el nombre de su capital, fundada por el rey Omrí (886-875)[7]— corresponde al antiguo reino israelita del norte. En el año 722 los asirios se habían apoderado de ella y habían deportado a una parte de sus habitantes, instalando en ella colonos de otras tierras. Cuando el sumo sacerdote judío Juan Hircano (134-104) logró reconquistar el país, la población local provenía de dos capas distintas, la judía y la pagana. Los descendientes de los israelitas habían conservado su fe ancestral, pero no reconocían más que la tradición del Pentateuco y consideraban que su monte Garizim, donde había sido colocada la bendición de YHWH sobre Israel[8], era el lugar auténtico de culto; además, con sus creencias se mezclaban ciertos elementos sacados de las religiones extranjeras. Por estos motivos, los judíos los tenían por cismáticos y hasta por herejes.

Según Mt 10,5, Jesús recomienda a sus discípulos que no vayan a Samaría; según Lc 9,51-56, los discípulos que atraviesan aquella región reciben una acogida un tanto hostil. Sin embargo, Jesús distinguió a un samaritano, el único entre los diez leprosos curados, que se había mostrado agradecido, y puso como ejemplo en una parábola al «buen samaritano», oponiéndolo a los levitas del templo[9]. Históricamente, el paso de Jesús de Nazaret por Samaría resulta problemático; fue solamente después de la resurrección cuando los discípulos se atrevieron a evangelizar a los samaritanos[10]. Por todos estos motivos, se tiende a ver en el episodio joánico una anticipación imaginada de la misión ejercida por la Iglesia después de pascua[11]. No se ha logrado la claridad en este punto. Por lo demás, ¿es indispensable esta claridad? El interés radica en otro punto, en la perspectiva teológica del relato.

6. Cf 3,14.30, 9,4, 10,16, 12,34, 20,9
7 Cf 1 Re 16,24.
8 Dt 11,29, 27,12
9 Lc 17,11-19, 10,30-37
10. Cf Hech 8,1-25
11 O Cullmann es el promotor de la hipótesis del vínculo entre Jn y los helenistas desde 1953 y mas especialmente en NTS 5 (1958-1959) 157-173, cf. también Id , *Le milieu johannique,* Neuchâtel 1976, 73-82

Vinculado con el proyecto de dirigirse a Galilea, el paso desde Judea a través de Samaría hace pensar en la profecía de Isaías, según la cual los dos reinos separados (Israel y Judá) se reconciliarían algún día. Cuando Acaz, rey de Judá (734-719), había tenido miedo de la coalición siro-efraimita[12], Isaías anunció que el rey justo sobre el que descansaría el Espíritu de Dios «reagrupará a los desterrados de Israel, reunirá a los dispersos de Judá»[13]. Relacionando este texto con la profecía de Caifás en Jn 11,51s, es lícito pensar que, detrás de Samaría, Jn está pensando en el antiguo Israel.

Ante un horizonte semejante es como hemos de abordar el capítulo 4 de Jn. Antes de comenzar su lectura, señalemos un detalle literario que a menudo molesta a los lectores y comentaristas. Según el v. 1, es literalmente «el Señor» el que conoció en un momento dado («cuando») lo que los fariseos habían oído decir «sobre Jesús»: ¡como si el Señor y Jesús fueran dos personas diferentes! En realidad, el evangelista, que comienza su relato hablando de Jesús mismo y no de la reacción de los fariseos, quiere hacer participar a sus lectores del conocimiento propio de Cristo resucitado. No se trata de un conocimiento que Jesús de Nazaret hubiera obtenido mediante la reflexión, sino de la ciencia divina del «Señor» al que confesamos vivo[14]. En todo caso, la intención del último redactor es aquí, sin duda alguna, la de situar el episodio que sigue bajo la luz pascual.

Así pues, parece como si, al pasar por Samaría para dirigirse a Galilea, Jesús quisiera reconciliar simbólicamente a los dos pueblos, a los hermanos divididos desde los comienzos de la monarquía; y esta reconciliación tiene lugar como consecuencia de una «persecución» de Jesús por los fariseos.

Esta interpretación se ve confirmada por una frase significativa; cuando los discípulos le ofrecen a Jesús algo de comer les responde:

> Mi alimento es hacer la voluntad de Aquel que me ha enviado y llevar su obra a su culminación (4,34).

La lectura que vamos a emprender no puede, por consiguiente, contentarse con la exposición del episodio como un mero aconteci-

12. Is 7,8s.
13. Is 11,12; cf. Os 2,2; Jer 3,18; 31,5s; Ez 37,16-24.
14. El texto que leemos (a pesar de Nestle y del *Greek New Testament* [³1975]) es el que transmiten los mejores manuscritos, si no los más numerosos; con Lagrange, Schnackenburg, Haenchen.

miento; es verdad que tampoco puede caer en una lectura alegórica[15], pero es preciso manifestar la profundidad de sentido que se encuentra bajo un relato de apariencia biográfica. Lo mismo que el relato de Caná, el relato que tenemos ante la vista puede ser calificado de «simbólico»[16].

A. LA COSECHA DE LOS SAMARITANOS (4,5-42)

**5 Así pues, llega a una ciudad de Samaría, llamada Sicar,
cerca del campo que Jacob había dado a su hijo José. 6 Allí
se encontraba la fuente de Jacob. Así pues, Jesús, cansado
del camino, estaba sentado junto a la fuente. Era alrededor
de la hora sexta. 7 Llega una mujer de Samaría a sacar agua.
Jesús le dice: «¡Dame de beber!». 8 Es que sus discípulos
habían ido a la ciudad a comprar provisiones. 9 Así pues, la
mujer samaritana le dice: «¡Cómo! ¡Tú, que eres judío, me
pides de beber a mí, que soy una mujer samaritana!». En
efecto, los judíos no se sirven de objetos en común con los
samaritanos.**

**10 Jesús respondió y le dijo: «Si conocieras el don de Dios
y quién es el que te dice: '¡Dame de beber!', tú le habrías
pedido y él te habría dado agua viva». 11 Ella le dijo: «Señor,
no tienes cubo, y el pozo es profundo. ¿De dónde tienes
entonces ese agua viva? 12 ¿Serás tú mayor que nuestro padre
Jacob, que nos dio este pozo y bebió él mismo, así como sus
hijos y ganados?». 13 Jesús respondió y le dijo: «El que beba
de este agua tendrá sed de nuevo, 14 pero el que beba el agua
que yo le daré no tendrá ya nunca sed; el agua que yo le
daré se convertirá en él en fuente de agua que brota hasta
la vida eterna». 15 La mujer le dijo: «Señor, dame de ese
agua, para que no tenga ya sed y no venga más aquí a
sacarla».**

**16 El le dijo: «¡Ve! Llama a tu marido y ven aquí». 17 La
mujer respondió y le dijo: «No tengo marido». Jesús le dijo:
«Has dicho bien: 'No tengo marido', 18 porque has tenido
cinco maridos y el que tienes ahora no es marido tuyo. En
esto dices la verdad». 19 La mujer le dijo: «Señor, veo que**

15. Una lectura alegórica descubre un sentido propio en cada elemento del texto.

16. Cf. B. Olsson y *supra*, 171ss.

eres profeta. 20 Nuestros padres adoraron en esta montaña
y vosotros decís: en Jerusalén está el lugar en donde hay que
adorar». 21 Jesús le dijo: «Créeme, mujer: llega la hora en
que no es en esta montaña ni en Jerusalén donde adoraréis
al Padre. 22 Vosotros adoráis lo que no conocéis; nosotros
adoramos lo que conocemos, porque la salvación proviene
de los judíos. 23 ¡Pero, sí! Llega la hora, y es ahora, cuando
los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y
verdad, porque el Padre busca adoradores semejantes: 24
Dios es espíritu y los que adoren, es preciso que (lo) adoren
en espíritu y verdad». 25 La mujer le dijo: «Sé que el Mesías
tiene que venir, al que se llama Cristo; cuando venga, nos
lo manifestará todo». 26 Jesús le dijo: «Soy yo, el que te
habla».

27 Llegaron entonces sus discípulos y estaban extrañados de
que hablase con una mujer. Sin embargo, ninguno dijo:
«¿Qué buscas?» o «¿de qué le hablas?». 28 Entonces la mujer
dejó su cántaro y se fue a la ciudad. Y dijo a la gente: 29
«Venid a ver a un hombre que me ha dicho todo lo que he
hecho: ¿no será el Cristo?». 30 Ellos salieron de la ciudad y
venían a él.

31 Entretanto los discípulos le rogaban diciendo: «Rabbí,
¡come, pues!». 32 Pero él les dijo: «Yo me alimento de lo
que vosotros no conocéis». 33 Los discípulos se decían entre
sí: «¿Le habrá traído alguien qué comer?». 34 Jesús les dijo:
«Mi alimento es hacer la voluntad de Aquel que me ha en-
viado y llevar su obra a su cumplimiento. 35 ¿No decís:
'Cuatro meses todavía y llega la siega'? He aquí que os digo:
'Levantad los ojos y mirad los campos: están blancos para
la siega'. Ya 36 el segador recibe su recompensa y reúne su
cosecha en la vida eterna, de manera que el sembrador y el
segador se alegran juntamente. 37 Porque en esto es verda-
dero el refrán: 'Uno es el sembrador, otro el segador'. 38 Yo
os envié a segar donde no trabajasteis; otros trabajaron y
vosotros entráis en su trabajo».

39 De esta ciudad, muchos samaritanos creyeron en él por
causa de la palabra de la mujer que atestiguaba: «Me ha
dicho todo lo que he hecho». 40 Así pues, cuando los sa-
maritanos vinieron a él, le rogaron que se quedase con ellos.
Se quedó allí dos días. 41 Y fue mayor aún el número de los
que creyeron por causa de su palabra. 42 Y decían a la mujer:
«Ya no es por causa de lo que has dicho por lo que creemos;
nosotros mismos hemos oído y sabemos que él es verdade-
ramente el Salvador del mundo».

Jesús va a llevar a su cumplimiento la «obra» del Padre entre los samaritanos, los herederos del antiguo reino de Israel que llevaba ya siglos separado del de Judá. A pesar de haber caído en la «herejía», los samaritanos seguían venerando a su antepasado Jacob y rindiendo culto al Dios único en el monte Garizim. Según los designios de Dios, Jesús «tiene que» pasar por Samaría; se encuentra primero con la mujer samaritana y luego con la gente de la aldea, que reconocerá en él al Salvador del mundo. Entre estos dos encuentros, les revelará a los discípulos, ausentes y luego presentes, la fuente y la intención de su actuación y luego cuál es la misión que les confía.

Jesús está primeramente solo cerca del pozo de Jacob, pero a continuación se nos muestra en relación permanente con el Padre, del que depende toda su actividad por su origen y por su término. Una vez más, en este relato joánico, el actor supremo es Dios, vuelto hacia los hombres para que vivan. Por medio de Jesús, la obra del Padre (cf. 3,16s) se llevará a cabo, como indica primeramente el anuncio del agua «que brota hasta la vida eterna», luego el anuncio de la hora inminente en que el Padre será adorado en espíritu y en verdad, y finalmente el anuncio de la cosecha que se almacenará con alegría, a lo largo de todo el porvenir que inaugura Jesús con los samaritanos.

En el pozo de Jacob

5 Así pues, llega a una ciudad de Samaría, llamada Sicar, cerca del campo que Jacob había dado a su hijo José. 6 Allí se encontraba la fuente de Jacob. Así pues, Jesús, cansado del camino, estaba sentado junto a la fuente. Era alrededor de la hora sexta. 7 Llega una mujer a sacar agua.

El narrador se interesa, no por la ciudad de Sicar[17], sino por el pozo de Jacob, situado cerca del campo en que fue enterrado el patriarca[18]. La mujer dirá (v. 12) que ese pozo se lo había dado Jacob

17. Sicar es probablemente la actual Askar, al pie del Ebal; había ocupado el lugar de Siquén, destruida en el 128 y el 107 a.C., y restaurada luego en el 72 d.C., con el nombre de Naplusa.

18. Según Hech 7,15s, refiriéndose quizás a Gén 33,19 (Jacob adquiere una parcela de tierra en Siquén), pero en desacuerdo con Gén 49,30; 50,13 (Jacob enterrado en Hebrón) y con Jos 24,32 (José es el que recibe sepultura en Siquén).

a los samaritanos; el Antiguo Testamento no menciona expresamente más que el don de la ciudad de Siquén, por parte del patriarca moribundo, a su hijo José[19]. Si el evangelista emplea aquí la palabra «fuente» *(pēgḗ)*[20], es sin duda para preparar el anuncio de la fuente que sacia para siempre la sed; pero el término podría también evocar un milagro atribuido a Jacob; según una leyenda rabínica, el patriarca había hecho subir y desbordar incluso por encima del brocal del pozo un agua sobreabundante[21]. Probablemente en el trasfondo del relato joánico hay diversas tradiciones sobre Jacob, conocidas por los lectores contemporáneos de Jn.

Al situar el diálogo cerca de un pozo, el evangelista enlaza con un tema de la literatura bíblica patriarcal. En un país en que escasea el agua, los pozos son naturalmente lugares privilegiados de encuentro, de conflicto y de reconciliación[22], y por tanto de antiguos recuerdos. Por ejemplo, junto a un pozo fue donde Moisés se encontró con las hijas de Reuel y donde se concertaron las bodas de Isaac y de Jacob. Por otra parte, el relato joánico presenta un contacto concreto con el relato-prototipo del encuentro junto a un pozo (Gén 24): apenas acabó de hablar el extranjero, Rebeca vuelve a su casa corriendo y dice a los suyos: «He aquí cómo me ha hablado ese hombre»; la samaritana procede de la misma forma[23].

Sin embargo, lo que se pone de relieve en la presentación del relato es el pozo como tal y su agua que asegura la existencia. Esto invita a remontarse a una leyenda judía[24] análoga a la tradición rabínica que Pablo interpretó en función de Cristo:

> Nuestros padres estuvieron todos bajo la nube, todos pasaron a través del mar, todos fueron bautizados con Moisés en la nube y en el mar, todos comieron el mismo alimento espiritual y todos bebieron la misma bebida espiritual, en efecto, bebían de una roca espiritual que les seguía, y esa roca era Cristo (1 Cor 10,1-4)

19 Cf 4,12, donde se combina Gén 33,19, 48,21s y Jos 24,32 Cf Josefo, *Antiq Jud* XI, 341

20 El término *phrear* («pozo») en Gén 24,11 20 alterna fácilmente con *pēgḗ* («fuente») en Gén 24,13 16 29 30 42 43 45, como aquí en 4,11s y 4,6 14

21 Documentación recogida en G Bienaimé, *Moise et le Don de l'eau dans la tradition juive ancienne targum et midrash,* Roma 1984 Cf J H Neyrey, en CBQ 41 (1979) 422 y J R Díaz, en NT 6 (1963) 76s

22 Cf Gén 21,25, 26,15-22, cf Orígenes, *Hom III in Genesim*

23 Ex 2,15-20, Gén 24,10-28, 29,12 Después Gen 24,28-30, Jn 4,28s

24 Sobre la formación de esta leyenda cf G Bienaimé, *o c.,* 244 278, así como A Jaubert, *Approches de l'Evangile de Jean,* 1976, 140-142 y B Olsson, *o c* , 162-173

La leyenda contaba que un pozo, parecido a esa roca espiritual, se les había «dado» a los hebreos a lo largo de toda su marcha por el desierto; el agua incluso subía hasta el borde para saciar su sed. Un poema bíblico está en el origen de esta tradición:

> 16 Desde allí llegaron a Beer, el Pozo Ese Beer es del que el Señor había dicho a Moisés «Reúne al pueblo y les daré agua (+ para beber· Setenta). 17 Entonces Israel entonó este canto
> «¡Sube, pozo! ¡Aclamadle!
> 18 Pozo excavado por los jefes,
> horadado por los nobles del pueblo,
> con sus cetros, con sus bastones»,
> Del *desierto* se dirigieron a *Mattana* (Núm 21,16-18).

El final puede entenderse de otro modo, con los Setenta, que en vez de «desierto», leyeron «pozo» y en vez de «Mattana» tradujeron «don» (cf. Núm 18,6). Por otra parte, es así como los Tárgumes comprendieron el texto:

> He aquí que entonces Israel cantó este poema de alabanza, en el momento en que volvió el pozo que se les había dado por los méritos de Myriam, después de haber estado oculto «¡Sube, pozo! ¡Sube pozo!», le cantaban Y él subía. El pozo que habían excavado los patriarcas, Abrahán, Isaac y Jacob, los príncipes de antaño, los jefes del pueblo, Moisés y Aarón, lo horadaron los dirigentes de Israel, lo midieron con sus varas Y después del desierto, se les dio como un don Y después de habérseles dado como un don, se puso a subir con ellos por las montañas altas, a bajar con ellos a los valles Pasando por todo el territorio de Israel, les daba de beber a todos y a cada uno a la entrada de su tienda (SC 261, 1979, 199 201).

Según la interpretación targúmica, el donante del pozo en el desierto era Dios mismo, y el agua de ese pozo era un agua que subía. Estos dos aspectos, don y fuente, dan perfectamente cuenta de la temática del relato de Jn: Jesús le dirá a la samaritana: «Si conocieras el don de Dios» (4,10) y hablará de «fuente que brota» (4,14).

Situando a Jesús sentado en el brocal del pozo de Jacob, el narrador sugiere una continuidad entre su presencia y la experiencia pasada de Israel: es cerca del pozo patriarcal donde la mujer descubrirá a la Fuente que apaga toda sed. También es allí donde Jesús afirma que la salvación proviene de los judíos (4,22).

Algunos detalles del v. 5 se encuentran en un texto de Flavio Josefo, que describe la huida de Moisés que acababa de matar al egipcio (Ex 2,15-22):

> Al llegar a la ciudad de Madianis, (Moisés)... estaba sentado junto a un pozo debido al cansancio y al bochorno del día. era el mediodía, no lejos de la ciudad (*Ant. Jud.* II, 254ss).

Los contactos son sorprendentes: la proximidad de la ciudad, el pozo, el calor, la fatiga, el mediodía. Añadamos alguna otra indicación: Moisés no tenía qué comer; los discípulos de Jesús van a buscar alimentos. La misma palabra *trémmata,* única en Josefo y en Jn, designa al ganado menor que es abrevado en el pozo. En la hora del mediodía —anormal para ir a sacar agua, pero que justifica la sed que pasa Jesús— algunos autores ven, con Filón, la hora de la contemplación[25]; otros, con mayor probabilidad, la de la luz plena en oposición a la venida nocturna de Nicodemo[26]; es claro el contraste entre las reacciones de Nicodemo y las que tendrá la samaritana. Otra interpretación, atenta al hecho de que la hora sexta del día es también aquella en la que Jesús será presentado a la turba por Pilato, ve aquí una alusión a la pasión, teniendo también en cuenta que se habla del «cansancio» de Jesús[27], a quien los samaritanos van a proclamar como Salvador del mundo. Estas relaciones no se imponen necesariamente; la hostilidad que se les atribuye a los fariseos (4,1) y la precisión de los «dos días» que pasa Jesús con los samaritanos (4,40), anunciando el tercer día tradicional, podrían sin embargo apoyar esta hipótesis.

«Una mujer de Samaría», la que llamamos «la samaritana», viene a buscar agua. El relato la presenta como una persona que tiene una historia y unas reacciones propias, pero representa al pueblo de los samaritanos, cuya mentalidad religiosa refleja perfectamente. Su visita al pozo de su padre Jacob significa que los samaritanos tienen sed de algo. ¿De qué? Es verdad que la mujer viene simplemente a sacar agua; pero encierra una esperanza más profunda, como manifiestan sus réplicas sobre el lugar del culto y a propósito del Mesías «que nos lo enseñará todo». Jesús, a lo largo del diálogo, la conduce a expresar esta búsqueda. Sin embargo, el consentimiento explícito de la fe sólo lo prestará el grupo de los samaritanos al que pertenece la mujer. De momento, Jesús está solo con ella; el narrador se preocupa de señalar que los discípulos habían ido a la ciudad a comprar provisiones (4,8), indicación que prepara su regreso (4,27). Por consiguiente, es Jesús sólo el que «siembra» pensando en la siega; emprende el diálogo al final del cual, con dificultad (el «esfuerzo»: cf. 4,36-38), obtendrá una petición por parte de la mujer.

25 Según E A Abbott, *Encyclopedia Biblica* II, 1801
26 Cf Jn 3,2, 19,39.
27 Cf R H Lightfoot, *St John's Gospel,* Oxford 1956, 122.

EL DIÁLOGO CON LA SAMARITANA

(4,7-26)

Según una técnica joánica bien comprobada, el diálogo comienza por iniciativa de Jesús dirigiéndose a la mujer y provocando su reacción. Culminará con la palabra de Jesús: «Soy yo (el Mesías) que te habla» (4,26).

El diálogo se organiza de este modo:

— *del v. 7 al v. 15,* dos interpelaciones por parte de Jesús (vv. 7 y 10) conducen a la mujer al asombro (vv. 9 y 11-12); de ahí una primera revelación sobre el agua viva (vv. 13-14) que lleva consigo una petición del agua anunciada (v. 15);

— *del v. 16 al v. 25,* dos interpelaciones por parte de Jesús (vv. 16 y 17-18) conducen, a pesar de un intento de escapatoria (v. 17a), al reconocimiento del profeta (vv. 19-20); de ahí una segunda revelación, sobre la adoración del Padre (vv. 21-24), que conduce a una petición implícita (v. 25). Llega entonces el momento de la proclamación majestuosa del Mesías (v. 26).

Todo diálogo requiere un cierto grado de oposición semántica o estilística; aquí esto se realiza tanto a nivel de los interlocutores como a nivel de los objetos en cuestión: el agua y el culto.

REVELACIÓN DEL AGUA VIVA (4,7-15)

7 Llega una mujer de Samaría a sacar agua. Jesús le dice: «¡Dame de beber! (...)». 9 Así pues, la mujer samaritana le dice: «¡Cómo! ¡Tú, que eres judío, me pides de beber a mí, que soy una mujer samaritana!». En efecto, los judíos no se sirven de objetos en común con los samaritanos.

Al pedirle que le dé de beber, Jesús manifiesta que tiene sed, como un hombre ordinario, cuya primera preocupación es asegurarse la vida[28], sobre todo cuando está cansado de caminar. El lector del evangelio podría sentirse intrigado por la manera como Jesús expresa su petición. No dice, según la fórmula clásica: «Dame un poco de agua»[29],

28 Como dice Jesús Mt 6,31s par, 24,38 par

29 Así según los Setenta Gén 24,17 43, Jue 4,19

sino que utiliza un giro más general que, en la Biblia, se encuentra solamente con ocasión de las quejas de los hebreos en el desierto: según la tradición judía citada anteriormente, esta exigencia había desembocado en el don del pozo-fuente[30]. Con este contacto literario, el narrador invita a ver en Jesús, no simplemente a uno que asume la humanidad con todas sus exigencias vitales, sino a Israel que, en el desierto, pidió de beber. Jesús, nuevo Israel, siente la sed del pueblo, una sed que no es simplemente material, sino que adquiere un valor metafórico, como la sed de que habían hablado los profetas:

> He aquí que vienen días, oráculo del Señor YHWH, en que enviaré el hambre al país, no ya un hambre de pan, no ya una sed de agua, sino de oír las palabras de YHWH (Am 8,11).

A su vez, la tradición sapiencial había expresado el deseo esencial del pueblo:

> Como la cierva suspira por las aguas corrientes,
> así mi alma suspira por ti, Dios mío.
> Mi alma tiene sed de Dios, del Dios vivo (Sal 42,2-3)[31].

El libro de la Consolación de Israel asegura sin embargo que en los últimos días

> no tendrán ya sed... Pondré agua en el desierto..., para dar de beber a mi pueblo...; cambiaré la tierra árida en fuentes de agua... (De hecho, antes) no tuvieron sed en los desiertos adonde los conduje; para ellos, hizo brotar agua de la roca, partió la roca y las aguas manaron (Is 49,10; 43,20; 41,18).

¿De qué tiene sed Jesús? El lector no puede todavía responder a esta cuestión. ¿Podrá hacerlo cuando oiga a Jesús gritar en la cruz: «¡Tengo sed!» (19,28), o incluso antes? Quizás el evangelista quiera aquí abrir el deseo del lector por la intervención de Dios, que sabrá apagar toda sed. De momento, habrá que esperar y desear.

Cuando Jesús le habla poniéndose en un plano de igualdad con ella, la mujer responde mostrando su sorpresa: ¿cómo se atreve ese judío a pasar por encima de las prohibiciones sociales y rituales que lo separan de los samaritanos y *a fortiori* de una mujer samaritana? Su exclamación plantea ante todo la situación de ruptura entre las dos

30. La combinación *doûnai* y *pínein* se encuentra solamente en Ex 17,2 y Núm 21,16. Sin *pínein*, cf. Núm 20,8; Neh 9,20; Sab 11,4.7; Is 43,20.
31. Cf. Sal 63,2; 143,6.

etnias; el narrador insiste en ello con la explicación que ofrece y que puede traducirse bien como hemos hecho, o bien según un sentido más amplio: «los judíos no mantienen relaciones con los samaritanos»[32]. En ambos casos, este paréntesis joánico subraya la separación de las dos comunidades. La anomalía del coloquio en público con una mujer se indicará más adelante, en función de otra situación narrativa (4,27); entonces los discípulos, familiarizados con Jesús, no parecen desconcertarse por el hecho de que se trate de una samaritana.

Con su réplica inmediata la mujer demuestra que no rechaza el diálogo e incluso, por encima del servicio solicitado, sitúa el intercambio en el plano de la relación de persona a persona: «¿Tú a mí...?». Indirectamente, plantea una cuestión sobre aquel que está delante de ella. Aunque reconoce implícitamente su estatuto de judío, Jesús no da ninguna explicación sobre su comportamiento y vuelve a tomar la iniciativa; no obstante, a su manera, empieza por responder a la pregunta suscitada. A lo largo de todo el diálogo, enlazará con lo que la mujer dijo, claramente o no, llevándole de esta manera a progresar en la acogida de su revelación.

10 Jesús respondió y le dijo: «Si conocieras el don de Dios y quién es el que te dice: '¡Dame de beber!', tú le habrías pedido y él te habría dado agua viva».

Es ciertamente un judío el que le pide de beber a una samaritana; pero, en realidad, ¿quién es él? Para comprender la actitud del peregrino cansado que de modo tan extraño se ha dirigido a ella, la mujer tiene que abrirse a una superación radical de la oposición étnica. Jesús evoca el don de Dios, que trasciende toda discriminación de personas. Si la samaritana lo conociera y conociera a aquel que le está hablando, sería ella la que le pediría a su interlocutor el agua viva. A partir de este momento y hasta el v. 16 el diálogo está construido sobre el simbolismo del agua viva, lo cual corresponde al tema inicial de la sed.

Antes de detenernos en ello, notemos en el v. 10 la repetición de la petición primera de Jesús: «¡Dame de beber!». Esta repetición no

32. Según D. Daube, *NT and Rabbinic Judaism*, London 1956, 373-382, seguido por C. K. Barrett y R. E. Brown, pero no por R. Schnackenburg, la expresión no significa «to have dealings with», sino «to use (vessels) together with». B. Olsson, *o.c.*, 154-155 se muestra favorable a la solución de D. Daube: un judío no puede servirse de los mismos utensilios que los samaritanos para comer y para beber.

se debe solamente a un procedimiento narrativo frecuente en los evangelios, que prefieren la cita en lugar de un recuerdo en forma indirecta, y no quiere solamente subrayar la inversión de los papeles. Lejos de suprimirla como si se hubiera tratado sólo de un pretexto, esta repetición mantiene la petición inicial de Jesús. Sí, Jesús le pidió ciertamente de beber a la samaritana y se vislumbra ahora que aquello de lo que tiene sed es de su sed, del deseo que ella ha de tener del agua viva, que solamente él puede darle... Del mismo Padre se dirá que «busca» adoradores auténticos.

Según el tenor del v. 10, está claro que el agua de la que habla Jesús es un agua mejor que la que ha venido a sacar la samaritana y de la que el peregrino parece tener sed. A pesar de la novedad del adjetivo «viva», la diferencia no consiste en su distinción con el agua estancada, ya que la del pozo de Jacob es también un agua de manantial: un pozo no es una cisterna. ¿No se preocupaban ya los patriarcas de excavar pozos en el valle para alcanzar algún manantial de agua viva (Gén 26, 19)? Por eso la mujer no acaba de comprender.

Pero entre las dos aguas se abre un espacio inmenso, el que separa al cielo de la tierra, lo mismo que en la conversación con Nicodemo, en la que Jesús intentó elevar a su interlocutor a las «cosas celestiales» (3,12). La diferencia que el diálogo articula en este caso es doble: entre los donantes del agua —Jacob o Jesús— y entre los efectos respectivos de su don.

11 **Ella le dijo: «Señor, no tienes cubo, y el pozo es profundo. ¿De dónde tienes entonces ese agua viva?** 12 **¿Serás tu mayor que nuestro padre Jacob, que nos dio este pozo y bebió él mismo, así como sus hijos y ganados?».**

La réplica de la samaritana sigue un orden inverso al de la frase anterior: la reacción de la mujer se refiere primero al final «él te habría dado agua viva», para remontarse luego a la pregunta sobre la identidad de Jesús. Tan sólo el exordio del v. 10 —«Si conocieras el don de Dios»— no encuentra ningún eco en lo que ella dice. Quedando de esta forma como en suspenso, esta palabra está como suspendida sobre toda la conversación siguiente.

La samaritana sigue extrañándose; no acaba de comprender lo que quiere decir Jesús. A pesar del nivel en que se pronuncia, su pregunta: «¿De dónde tienes entonces ese agua viva?» procede sin embargo del simbolismo del texto, ya que la pregunta «¿de dónde?» se refiere

frecuentemente en el cuarto evangelio al misterio del mismo Jesús[33]; y el lector sabe que el agua correrá de su costado traspasado (19,34). Aquí está el arte del evangelista. Además, la formulación de la frase pone de relieve la expresión que utilizó Jesús.

La samaritana sigue igualmente refiriéndose a la persona de este judío que le habla: ¿será acaso superior a Jacob, el que les dio aquel pozo providencial? Es verdad que el giro de la frase invita a una respuesta negativa[34], pero lo cierto es que se ha establecido un paralelismo entre Jesús y el venerado patriarca. De manera parecida los judíos le preguntarán a Jesús: «¿Eres entonces más grande que Abrahán?» (8,53); y en otro lugar Jesús se contradistingue de Moisés (1,17; 6,32). Este tema que aparece en Jn subraya la «superioridad» del Revelador respecto a los padres del pueblo elegido, aunque sin debilitar de ningún modo la importancia de aquellas grandes figuras del pasado (cf. 8,56); el evangelista hace destacar el papel inigualable de Jesús, situándolo precisamente en una relación inalienable con la comunidad de Israel.

Señalábamos anteriormente la leyenda rabínica del milagro de las aguas que subían y desbordaban realizado por Jacob en el pozo. Al indicar que Jesús no tiene ningún cubo para sacar agua, la mujer insinúa que tendría que hacer entonces un milagro análogo. La mención indirecta de la abundancia del agua va también en este sentido. Por otra parte, el giro final del v. 12 reproduce casi al pie de la letra el de la protesta que habían formulado los hebreos sedientos en el desierto:

> ¿Por qué nos has hecho subir de Egipto, para hacerme morir de sed, así como a mis hijos y ganados? (Ex 17,3).

La ironía de la mujer podría tener también otro sentido: en el Génesis y en el ciclo legendario posterior, Jacob es aquel que «suplantó» a su hermano, como indica su mismo nombre[35]. La samaritana diría entonces: «¿Acaso quieres tú suplantar a Jacob?». Sin embargo, no habría que deducir de ello que, según Jn, Jesús es el que suplanta a Jacob. Por otra parte, Jesús orienta el diálogo en otro sentido.

33. Cf. 7,28; 8,14; 19,9.

34. La pregunta de la mujer va introducida no por *ou,* sino por *mē;* cf. Lc 6,39; Jn 4,29; 8,53; Blass-Debrunner, *o.c.,* § 427,2. De ahí la traducción por el irreal: «¿Serás tú?», más bien que «¿Eres tú?».

35. En el siglo I es corriente la interpretación de Jacob «el suplantador», por ejemplo en Filón (*Cher.* 67...); se basa en la etimología fantástica derivada del relato del Génesis: en su nacimiento agarraba el talón (*'aqeb)* de su hermano (Gén 25,26) y por tanto suplantó (adelantó) a su hermano (27,36; Os 12,4). Este aspecto es subrayado por J. H. Neyrey, *o.c.,* 425.

13 Jesús respondió y le dijo:
«El que bebe de este agua tendrá sed de nuevo,
14 pero el que beba del agua que yo le daré no tendrá ya nunca sed; el agua que yo le daré se convertirá en él en fuente que brota hasta la vida eterna».

Sin responder inmediatamente sobre su identidad, Jesús compara el agua del pozo de Jacob con la que él dará. Para ello, opone «tener todavía sed» con «no tener ya nunca sed». De forma parecida opondrá el maná, que no impidió morir a los padres, al pan vivo que hace vivir para siempre[36]. Si el agua viva que él promete calma la sed para siempre *(eis tòn aíōna),* es que Jesús es más grande que el patriarca; más aún, su don implica que ha llegado ya el tiempo del cumplimiento final.

En efecto, según una profecía de Ezequiel, Dios habría de derramar un agua después de la reunión de los dispersos, para significar la purificación y la renovación de los corazones (Ez 36,25-27). Aquí hay más todavía: el agua que da Jesús se convierte en quien la recibe en un manantial «que brota hasta la vida eterna». Hay que sopesar bien esta expresión; no designa el punto de llegada, el fin último de la fuente, sino un modo de existir nuevo y permanente. Porque el agua «se convierte»[37] en vida eterna inmediatamente y, según la actualización joánica de la escatología, no se trata de una realidad posterior a la muerte, sino concedida al hombre desde que cree en la palabra del Revelador. Es lo que Jesús había revelado anteriormente: «Dios dio a su Hijo único para que todo el que cree en él tenga la vida eterna» (cf. 3,16s). En cuanto a la expresión «brotar», hace pensar en la leyenda judía del pozo que «subía y desbordaba»[38] para calmar la sed de los hebreos en el desierto. Si la fuente de Jesús brota de forma

36 A Jn le gusta proceder por medio de afirmaciones antitéticas para subrayar la superioridad propia de Jesús, vgr en 6,49s Cf J H Neyrey, *o c* , 424

37 La locución griega *géneisthai eís* significa «convertirse en una cosa» cf Blass-Debrunner, *o c* , § 145,1, Jn 16,20, Ap 8,11, 16,19 W Bauer, *Worterbuch zum N T* , Berlin, 288, *a in fine*

38 Cf supra, 276 El término griego *hallámenon* («que salta») califica ordinariamente el comportamiento de los seres vivos, por ejemplo, al cojo que se hace ágil como una cierva retozona (Is 35,6, cf Hech 3,8, 14,10) Este término fue escogido probablemente en virtud de su asonancia con el hebreo *'alah* (Núm 21,17), que significaba en la tradición midráshica la subida del agua de los pozos hasta desbordar Cf G Bienaimé, *o c* , 280

permanente, es para que quede saciada la sed más profunda del hombre: el deseo de participar de la vida de Dios mismo.

En el Antiguo Testamento, el agua de la fuente simboliza fundamentalmente la vida, que —en el caso del hombre— se comprende siempre como una realidad suspendida de Dios mismo y que implica, además del hecho de existir, el desarrollo de todo el ser. Según el contexto presente o futuro, el empleo metafórico del término «agua» funciona ordinariamente de dos maneras. Para el tiempo presente, el agua vivificante simboliza la revelación y en particular la revelación de la Ley[39]. Lo confirma la interpretación targúmica, ya que donde Isaías dice: «Sacaréis agua con alegría de las fuentes de la salvación» (Is 12,3), el Targum comenta: «Recibiréis una nueva instrucción con gozo por obra de los elegidos de justicia»; y donde Isaías dice: «Vosotros, todos los que tenéis sed, ¡venid hacia el agua!» (Is 55, 1), el Targum traduce: «Todo el que desee la instrucción, ¡que venga y aprenda!».

Un texto samaritano[40] identifica incluso el agua con la Ley:

> (La Ley) es un pozo de agua excavado por un profeta de tal categoría como no ha surgido nunca nadie desde Adán, el agua que allí hay procede de la boca de la divinidad. . ¡Bebamos de las aguas que hay en los pozos!
> Su boca es como el Eufrates, que mana aguas vivas para saciar la sed de todo el que beba en ellas (*Memar Marqah* 6,3)

> En las aguas profundas de una fuente agradable está la vida eterna; mantengámonos en el conocimiento para beber de sus aguas Tenemos sed de las aguas de la vida (*Ibid* 2,1)

Así es la sabiduría que permite vivir de acuerdo con la voluntad divina[41].

Por consiguiente, el contexto joánico invita a ver en el agua viva prometida por Jesús una revelación superior a la revelación hecha a los padres, y eso es precisamente lo que la samaritana sugiere al final del diálogo, cuando dice que «el Mesías nos revelará todas las cosas» (4,25).

Por otra parte, al presentar el tiempo del fin, los textos bíblicos utilizan la imagen del agua para designar al Espíritu prometido por Dios. Sacadas con gozo, las aguas saldrían del lado derecho del nuevo templo, para regar la tierra hasta el mar Muerto, con aguas siempre

39 Cf Prov 13,14, 18,4

40 Las palabras de Marqah, teólogo del siglo IV, están recogidas en las *Memar Marqah,* ed Macdonald, Berlin 1953, 222 233 247

41 Cf Eclo 24,21 30s, Prov 13,14, 18,4, Is 55,1, 58,11

vivas que se extenderían sobre el suelo sediento[42] El «agua pura» que, según Ez 36, se derramará al final de los tiempos es el Espíritu, y acaba identificandose con la ley interior, ya que es el Espíritu el que, con su función purificadora, permite obedecer a la *torá*[43] Según este simbolismo de la Biblia, el agua viva no es la revelación, sino el Espíritu santo Por otro lado, es así como el mismo Jn, interpretó la frase de Jesús en 7,37 —cuando anunció que de el saldría un río de agua viva—, puesto que comenta

Hablaba del Espiritu que tenian que recibir los que creyeran en el (7,39)

¿Se impone esta interpretación en 4,13-15? Algunos críticos se han creído obligados a optar entre «revelación de Jesús» y «Espíritu», pero la alternativa no es constringente[44] Si es verdad que, según Jn, el don del Espíritu no es efectivo más que después de pascua, conviene situar los dos simbolismos en los dos tiempos de la lectura del texto En el primer tiempo, el anterior a la pascua, se trata propiamente de la revelación dada por Jesús, en el segundo tiempo, el tiempo pascual, se piensa en el Espíritu santo Y estas dos interpretaciones no son indiferentes la una a la otra, ya que la revelación de Jesús no se comprende plenamente y no es salvífica más que en virtud del don del Espíritu

15 La mujer le dijo: «Señor, dame de ese agua, para que no tenga ya sed y no venga más aquí a sacarla»

Al escuchar la promesa que Jesús ha pronunciado con una autoridad soberana, la samaritana pasa de la extrañeza al deseo Ha percibido que el anuncio la concierne también a ella Su respuesta manifiesta que cree en el poder de Jesús, lo mismo que, según la tradición ancestral, reconocía que había recibido de Jacob el agua necesaria para la vida cotidiana En conformidad con el estilo del diálogo joánico, la mujer se engaña sin embargo sobre el sentido de la palabra de Jesús y, a la vez, dice la verdad en el nivel simbólico La inversión de papeles respecto a la situación inicial culmina en este momento Jesús

42 Is 12,3 Ez 47,1ss, Zac 14 8, Is 44,3, cf Ap 7,17, 21,6, 22,1 17
43 Ez 36 25 27, Jer 31,33s, cf *1 QS* IV, 21
44 Cf B Olsson, *o c* 212-218

ha suscitado en la samaritana una espera que la orienta hacia él como hacia el único que es capaz de escucharla

Al final de esta conversación, que constituye la primera parte del diálogo, se ha mantenido la continuidad entre las dos aguas, pero su diferencia queda marcada por su efecto respectivo —provisional o definitivo— y por el donante, Jacob o Jesús Pero en realidad el donante único es Dios, como se sugiere en el exordio del v 10 «¡Si conocieras el don de Dios!»

¿Qué pretende esta expresión enigmática? Debido al vínculo tradicional entre pozo y «don», el don de Dios sería en un primer nivel el pozo saludable de Israel, el que había acompañado al pueblo por el desierto y calmado su sed Puesto que Jesús encadena inmediatamente «(Si supieras) quién es el que te ha dicho», habría aquí una identificación de Jesús con el verdadero pozo de Israel Por otra parte, se puede afirmar que el mismo Jesús es el don de Dios en el sentido de 3,16, diciendo que Dios «dio» al mundo a su Hijo único Según otra lectura, el don de Dios sería el Espíritu santo, en este sentido, correspondería a la segunda interpretación del «agua viva», teniendo en cuenta sobre todo que la fórmula *dôrea tou Theoû* no se encuentra literalmente más que en Hech 8,20, donde designa al Espíritu[45] Esta hipótesis ignora sin embargo el contexto del pasaje, que insiste constantemente y de varias maneras en el don del pozo, del agua[46]

Si se tiene en cuenta su posición inicial y la falta de una determinación clara, la expresión «don de Dios» induce sobre todo a un pensamiento más fundamental, a saber, que Dios se ha vuelto hacia los hombres, en favor suyo, para colmarlos Por tanto, el primer sentido, a nuestro juicio, es el siguiente «Si conocieras al Dios que da», a Aquel que, según Jeremías, es la fuente de aguas vivas (Jer 2,13)

Preludiando de este modo su revelación, Jesús invita a la samaritana a remontarse a Dios mismo, a Aquel en el que todo tiene su origen el pozo que procede de un pasado providencial, el agua viva que brota hasta la vida eterna y Jesús, el Hijo único, que revela y que lleva a su cima la obra de la salvación Este movimiento del pensamiento se explicitará más aún en el capítulo 6, donde encuentra la misma culminación Jesús se enfrenta con los galileos, que ven en Moisés al que les dio el maná, y les dice

45 En el mismo sentido, con la mención del Espíritu cf Hech 2 38, 10 45, 11,17 Heb 6 4 La expresión designa también a veces la salvación por medio de Cristo (2 Cor 9 15, Ef 3,7, 4,7)

46 En ocho ocasiones en 4,7-15

¡No! No fue Moisés el que os dio el pan que viene del cielo, sino que es mi Padre el que os lo da, el pan que viene del cielo, el verdadero (6,32)

Y, como la samaritana, los galileos suplican

¡Señor! ¡Danos siempre de ese pan!

Entonces es cuando se percibe el verdadero sentido del diálogo

Revelación del culto verdadero (4,16-25)

Dando un giro inesperado, el diálogo se orienta en una nueva dirección, que coincide de otra manera con la esperanza implícita de la samaritana Por el hecho de que Jesús ha puesto de relieve su comportamiento reprensible, la mujer ve en él a un profeta y entonces somete a su decisión un problema religioso de orden general, al que responde Jesús Con este encadenamiento que puede extrañarnos, nos esforzaremos en manifestar la coherencia que pone de manifiesto una lectura de tipo simbólico Sigamos las tres etapas de esta parte del diálogo

La provocación de Jesus

16 El le dijo: «¡Ve! Llama a tu marido y ven aquí». 17 La mujer respondió y le dijo: «No tengo marido». Jesús le dijo: «Has dicho bien: 'No tengo marido', 18 porque has tenido cinco maridos y el que tienes ahora no es marido tuyo. En esto dices la verdad».

Invitando a la samaritana a volver con su marido, ¿quiere Jesús poner remedio a una situación que podía parecer escabrosa? No cabe duda de que la costumbre no autorizaba semejantes conversaciones, pero el texto no deja aparecer ningún embarazo de este tipo ¿Quiere entonces conducir a la mujer al arrepentimiento? Ciertamente, la samaritana les dirá a sus paisanos que aquel hombre le había dicho «todo lo que había hecho», pero ¿se adapta esta comprensión al contexto del relato? ¿O acaso quiso Jesús, excepcionalmente, estigmatizar los desórdenes sexuales de la época? Pero, si no se trata más que de eso,

¿cómo vincular la confesión indirecta de la mujer con su petición relativa al culto?

Por esta razón y ante el hecho de que haber tenido cinco maridos es una situación irreal en un ambiente que toleraba todo lo más tres matrimonios sucesivos[47], algunos críticos no ven aquí más que una alegoría[48] Los cinco «maridos» corresponderían a los cinco dioses introducidos en Samaría después de la conquista asiria del año 721, en ese caso, el que tiene ahora la mujer no es el verdadero Dios, comprometerse con los cultos paganos equivale en la Biblia a abandonar la fe La infidelidad al Dios de la alianza se expresa allí frecuentemente en términos de adulterio, y la palabra «marido» (en hebreo *isch*, en griego *anér*) había acabado designando a YHWH Así, en un texto de Oseas, el gran profeta del reino del norte, se dice

> En aquel dia, me llamaras «mi marido»,
> y no me llamaras mas «mi Baal» (Os 2,18)

Así pues, Jesús provocaría a la mujer a invocar («Llama») al Señor YHWH, su verdadero Dios, y a confesar que «no lo tiene»[49], ya que a pesar de su fe ancestral ha cedido a los cultos extranjeros Su respuesta implicaría que es consciente de su desviación respecto al Dios único El itinerario que ha conocido representaría la historia religiosa de los samaritanos

Si se acepta esta lectura, el encadenamiento con la secuencia inmediata del dialogo quedaría mejor establecida ¿Habrá que rechazar entonces toda dimensión de acontecimiento al sentido obvio del texto? El arte de Jn consiste muchas veces en evocar ciertas situaciones reales (en este caso la conducta sexual de la mujer), cuya profundidad se escapa a los ojos no experimentados Por tanto, no hay por qué tener que optar entre el sentido literal y el sentido alegórico se trata de un texto «simbólico» que concierne a la infidelidad religiosa de los samaritanos, de la que el desorden sexual de la mujer ofrece una expresión en conformidad con el lenguaje bíblico[50] Si Jesús puede declarar «(El marido) que tienes no es marido tuyo», es que los samaritanos no han mantenido la relación exclusiva con Dios ciertamente, la samaritana no tiene marido, no tiene al verdadero Dios

47 Cf Strack Billerbeck *Komentar zum NT aus Talmud und Midrasch* Munchen II 437

48 Cf R Bultmann *o c* 138 n 4 que rechaza semejante interpretacion Cf tambien R E Brown *o c* 171 y R Schnackenburg, *o c* I 468

49 Este mismo giro aparece en 8 41, 2 Jn 9, cf TWNT 2 (1935) 822s

50 Cf Os 2 3, Ez 16, Mt 12 39, 16 4

Dado que el diálogo entre Jesús y la samaritana tiene lugar junto al pozo, algunos autores han encontrado allí una trasposición del encuentro de Jacob con Raquel (el único del género que, según Josefo, supone una conversación elaborada) En esta perspectiva se ha deducido de aquí que, «enamorándola», Jesús se presenta a la samaritana como aquel que, substituyendo a sus «maridos» anteriores, es su verdadero Señor, al que reconocerá cuando vea en él al Mesías (cf 4,29) En otras palabras, Jesús se convertiría en el Señor de los samaritanos sustituyendo a sus «dioses»[51] Esta lectura encontraría cierto apoyo en la hipótesis de que Jesús fuera el que «suplanta» a Jacob, pero ¿cómo hablar entonces del «don de Dios»?

Reacción y pregunta de la mujer

19 La mujer le dijo: «Señor, veo que eres profeta...
20 Nuestros padres adoraron en esta montaña y vosotros decís: en Jerusalén está el lugar en donde hay que adorar».

Impresionada por la clarividencia de Jesús, la samaritana reconoce en él a un profeta, evidentemente, no es aún *el* profeta anunciado para el final de los tiempos según Dt 18,15[52], sino una persona inspirada por Dios, a la que ella puede someter una cuestión religiosa que la preocupa, lo mismo que a sus paisanos Así pues, la mujer siente una inquietud espiritual, que le hace explicitar el diálogo con Jesús Su pregunta se refiere al lugar de peregrinación en donde se puede encontrar a Dios, semejante preocupación refleja la mentalidad de la época, que los modernos harían mal en calificar de tosca, eso sería cerrarse a la lectura de los textos bíblicos La revelación está ordinariamente vinculada a unos lugares privilegiados los patriarcas sacralizaron con altares los lugares en donde se les había aparecido el Señor, como hizo por ejemplo Jacob en Betel o en Siquén[53]

51 Cf Josefo, *Antiq Jud* I, 286 292 San Justino llego a imaginarse que lo mismo que Raquel suplanto a Lia junto a Jacob la Iglesia suplantaria a la sinagoga (*Dial* 134) Cf J H Neyrey, *o c* 425

52 Se discute esta cuestion ¿esperaban los samaritanos a *el* Profeta y era este el equivalente del Mesias judio? Cf B Olsson, *o c* 187

53 Gen 28,10-22, 33,18-20, 35,1-15

Desde los tiempos remotos en que se había pronunciado allí la bendición sobre Israel[54], el monte Garizim (870 metros, a 3 km de Siquén) era la montaña de los samaritanos Seguían adorando allí a YHWH, a pesar de la centralización del culto en Jerusalén[55] y la destrucción de su templo por Juan Hircano cuando la reconquista del país (129-128) Se apoyaban para ello no solamente en el privilegio de la antiguedad, sino también en la convicción de que Betel, «lugar sagrado y no profano» (según el Targum de Gén 28,17) en donde el patriarca Jacob había tenido su visión de Dios, había sido el Garizim, por otra parte, ¿no había elevado el patriarca un altar en Siquén (Gén 33, 19-20)? Semejante procedimiento era frecuente en aquella época, también los judíos identificaban el Moria (lugar del sacrificio de Isaac) con el monte Sión, en donde estaba situado el templo de Jerusalén La competencia entre los dos lugares de adoración dependería también, entonces, de estas interpretaciones divergentes, y en ese caso la expresión de la samaritana «Nuestros padres adoraron en esta montaña» tendría un sentido más denso Pero lo cierto es que no solamente Judea, sino toda la diáspora judía, había reconocido desde hacía siglos la unicidad del templo de Jerusalén, adonde «se subía» en peregrinación de todas partes

La arqueología ha confirmado la existencia del antiguo templo en el Garizim, según R J Bull, tenía que ser visible desde el Pozo de Jacob[56] En fin, recientemente se ha descubierto una tradición según la cual los vasos sagrados de aquel templo habrían de ser encontrados algún dia por el personaje escatológico que los samaritanos esperaban y que restauraría plenamente el culto[57]

Así pues, la mujer samaritana reflejaría bien el pensamiento de su ambiente, no sólo para la cuestión relativa a los dos templos, sino para el vínculo implícito que establece entre «adorar» y la venida del «Mesías»

54 Dt 11,29, 27,12, Jos 8,33, cf Strack-Billerbeck, *o c* I, 549 551

55 Hacia el 622 cf 2 Re 18,4, 23

56 R J Bull, en The Bulletin of the American Schools of Oriental Research 190 (1968) 11 18 NTS 23 (1976 1977) 460-462

57 Segun M F Collins en Journal of Semitic Studies 3 (1972) 97-116

Adorar al Padre en espíritu y verdad

21 Jesús le dijo: «Créeme, mujer;
Llega la hora
en que no es en esta montaña ni en Jerusalén donde adoraréis al Padre.
22 Vosotros adoráis lo que no conocéis;
nosotros adoramos lo que conocemos,
porque la salvación proviene de los judíos.
23 ¡Pero, sí! Llega la hora, y es ahora,
cuando los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y verdad,
porque el Padre busca adoradores semejantes:
24 Dios es espíritu y los que adoren, es preciso que (lo) adoren en espíritu y verdad».

A la samaritana que lo ha reconocido profeta, Jesús le responde con autoridad con un insólito «Créeme»[58], que equivale sin duda al doble *amén* —en 5,25— que precede a otro anuncio sobre «la hora que viene» La revelacion concierne aquí a la adoración del Padre en espíritu y en verdad La secuencia de los vv 21-24 comprende cuatro fases Dos de ellas comienzan de forma paralela «llega la hora» (21b) y «¡Sí! Llega la hora y es ahora» (23a), el contenido del anuncio se expresa en futuro «adoraréis » y «adorarán» La primera elimina toda condición de lugar («ni , ni » 21c), la segunda dice cuál es el nuevo modo de la adoración (23b) Cada una de estas dos frases va seguida de una afirmación explicativa en presente (22c y 24) Intentemos trazar el progreso del pensamiento

Frente a la alternativa suscitada por la mujer sobre una cuestión decisiva, en principio, para la salvación, Jesus se niega a dejarse encerrar en un dilema que su presente hace saltar por los aires Con él llega la hora[59] en que el culto no dependerá ya de un lugar determinado, por muy venerable que sea En este punto Jesús está en línea recta con la tradición profética, que anunciaba que en la llegada del Mesías

58 Con dativo, el verbo *pisteuo* puede tener el sentido debil de «tener confianza, fiarse de una persona» como en Jn 2 24 4 50, 9 18

59 El verbo en presente *(erkhetai)* equivale a un futuro proximo En 4 23 este anuncio se precisará mediante «y es ahora» Cf 5,25, 16 25

> el conocimiento del Señor llenara la tierra, como las aguas cubren el mar (Is 11,9)

Y el último de los profetas insiste

> Desde oriente hasta occidente mi nombre es grande entre las naciones, en todo lugar se presenta a mi nombre un sacrificio de incienso, así como una ofrenda pura (Mal 1,11)

Malaquías precisaba de esta manera lo que había proclamado el tercer Isaías

> El cielo es mi trono y la tierra mi escabel, ¿que casa podriais construirme y en que sitio el lugar de mi descanso? (Is 66,1)

Cuando los tiempos mesiánicos, Dios seguirá recibiendo «ofrendas puras» —no se trata de una abolición del culto—, pero esto se hará en todo lugar por el mismo título, bajo la forma esencial de la alabanza[60]

Jesús no se contenta con anunciar la inminencia de este tiempo escatológico, sino que recoge de forma nueva la expresión «adorar»[61] que había utilizado la mujer Esta pensaba en «Dios», Jesús habla de «adorar al Padre» Este giro inesperado domina la secuencia de los versículos 21-24

En el v 21 la adoración del Padre, que será independiente de todo vínculo constrictivo con un santuario del pasado, se les anuncia a los samaritanos «*vosotros* adoraréis» Pues bien, actualmente —añade Jesús— los samaritanos («vosotros») no conocen lo que adoran, mientras que los judíos («nosotros») lo conocen Esta identificación de los dos pronombres «vosotros» y «nosotros» se impone literalmente, tanto en virtud del contexto como por el hecho de que su oposición recoge directamente la que había planteado la mujer en 4,20

No todos los críticos comparten esta manera de leer, que es sin embargo obvia Recordemos, pues, estas opiniones divergentes[62] Para unos, el «nosotros» corresponde al 3,11, que se refiere bien a Jesús solo, bien a la comunidad cristiana, en ese caso el «vosotros» aludiría

60 Sal 50 14 Cf A Ridouard, *Alabanza* en *Vocabulario de teologia biblica o c* 51-54 La eucaristia se convierte en «sacrificio de alabanza», cf nuestra obra *La fraccion del pan* Madrid 1983, 65-69, 230s

61 El verbo «adorar» *(proskyneo)* empleado sin complemento designa un gesto de veneracion (Mt 28 17) o bien el acto de subir en peregrinacion a Jerusalen (12 20, cf Hech 8 27, 24 11)

62 I de la Potterie recoge detalladamente las diversas interpretaciones de los santos Padres y de los autores modernos Bib 64 (1983) 78 81, 98-107

en general a los interlocutores no cristianos, tanto aquí como en 4,21 Semejante interpretación, que se sitúa inmediatamente en el nivel pospascual, no tiene en cuenta la situación de la conversacion de Jesús con la samaritana y hace incomprensible la frase explicativa «la salvación proviene de los judíos»

Otros críticos reconocen ciertamente que el «nosotros» se refiere a los judíos, pero dudan a la hora de incluir entre ellos al mismo Jesús, ante el hecho de que en Jn se marcan frecuentemente sus diferencias de los «judíos» ¡Pero es el mismo texto el que dice que Jesús es judío!

El diálogo orienta sin duda hacia el tiempo pascual por medio de los anuncios del agua viva y de la oración auténtica, pero estos anuncios se le atribuyen a Jesús de Nazaret, como demuestra la presentación del relato la separación entre los judíos y los samaritanos y la divergencia sobre el lugar de culto corresponden a la situación histórica de la vida de Jesús, aun cuando el diálogo está impregnado del simbolismo joánico

La ignorancia de los samaritanos recae sobre lo que adoran ahora, observemos el detalle de que el objeto de la adoración es algo neutro «lo que» Puesto que su adoración futura habrá de ser la del «Padre», es la paternidad de Dios lo que parece estar aquí en cuestión, o también el conocimiento profundo de Dios Pues bien, dice Jesús, los judíos «conocen», de hecho, si la expresión «adorar al Padre» (4,21) aparece aquí transfigurada por la experiencia de Jesús como Hijo, expresa sin embargo muy bien la fe judia La paternidad de Dios para con Israel está ampliamente atestiguada en las Escrituras[63] De esas Escrituras los samaritanos no poseen más que el Pentateuco[64], no han sido iluminados por el conjunto de la revelación de Dios a Israel En el Pentateuco la apelación «Padre» para designar a Dios aparece ciertamente en varias ocasiones, pero dentro de la perspectiva, colectiva e histórica, de la protección divina que el pueblo experimentó, concretamente cuando la salida de Egipto Será con los profetas, con los salmistas y con los sabios cuando la designación de Dios como padre implicará el inmenso cariño de YHWH, su perdón continuamente renovado, la llamada a entrar en su gloria, entonces, la nocion correlativa de «hijo de Dios» se aplicará a todos los justos y no solamente al rey[65]

63 Cf S Schrenk en *TWNT* 5 (1954) 980

64 En el Pentateuco el pensamiento de la paternidad de Dios puede deducirse de Ex 4,22 «Israel es mi hijo primogenito» cf Dt 32,5s 18 20, 14 1

65 La paternidad de Dios se expresa de dos maneras en la Biblia Dios es el padre adoptivo del rey (2 Sam 7,14, cf Sal 89 27) y de los israelitas (Is 63 16, 64 7, Jer 3 4-19 31 20) Dios es padre en sentido metaforico (Dt 1,31, 8,5, Mal 3,17, Sal 103 13, Prov 3 12) Cf J Schlosser, *Le Dieu de Jesus* Paris 1987, 106-108 (ed cast en preparacion Sigueme)

Frente a la samaritana, por consiguiente, Jesús mantiene para los judíos el privilegio de ser los auténticos depositarios de la revelación por medio de la cual Dios se comunica al mundo, y apoya esta afirmación declarando magníficamente «porque la salvación proviene de los judíos»

Esta palabra ha sido muchas veces ignorada o descartada como una glosa[66] Sin embargo, es de una importancia capital Situada en el centro de todo el relato, recoge la designación étnica que, en 4,9 —donde se repite dos veces— ponía de relieve el significado del encuentro de Jesús con los samaritanos, y por medio de la palabra «salvación» se vincula a la final «Salvador del mundo» (4,42)

Relacionar la salvación con los «judíos» y no con Israel, es algo que a primera vista sorprende bajo la pluma de Jn ¿acaso no emplea la palabra «Israel» para referirse al pueblo fiel de la alianza?[67] Ciertamente, pero no la utiliza más que cuando los dos interlocutores son judíos, con los extranjeros o en boca de los mismos, se emplea siempre el término «judíos», con una connotación sobre todo étnica[68] Aquí Jesús habla con una samaritana Además, en nuestro versículo, el término Israel se habría prestado a confusión, ya que servía para designar también al reino del norte, del que eran herederos los samaritanos

¿En qué sentido la salvación «proviene»[69] de los judíos? La respuesta es clara Según la fe ancestral que es también la del judío Jesús, el Dios único y totalmente Otro eligió a este pueblo para que fuera su testigo ante todas las naciones, con los hebreos fue con los que estableció la alianza a la que está invitada la humanidad entera El pueblo judío sigue siendo para siempre el primer portador del designio salvífico de Dios, y sus Escrituras, sobre todo por su dimensión apocalíptica, abren hacia un porvenir que los cristianos aguardan con ellos En esta frase joánica se puede ciertamente y hasta se debe leer la

66 Por ejemplo por R Bultmann, *o c* , 139, n 6 Su opinion ha sido vigorosamente refutada por E Leidig *Jesu Gesprach mit der Samaritanerin* Basel 1981 103 133 y por I de la Potterie en Bib 64 (1983) 74 115 Vease igualmente F Hahn en *Melanges E L Rapp* 1976 67 84, K Haacker *ibid* 110-126, H Thyen en *Melanges G Bornkamm* 1980 163 184

67 Asi W Grundmann que remite a Jn 1 31 47 3 10 12,13 19 19 21

68 A Schlatter *Die Sprache und Heimat des 4n Evangelisten* Gutersloh 1902, 349 lo demuestra muy bien cf 1 Mac 12,6 21, 15 17 Josefo *De Bello Jud* I, 12 20, V, 377, asi como el titulo de la cruz Jn 19 19

69 A diferencia de «la hora que viene» *(erkhetai)*, la salvación proviene *(estin ek)* de los judios en el sentido de «se origina entre los judios», un giro parecido es el de 7 22 En 7,52 la expresion *erkhetai ek* corresponde a *eînai ek* de 7 41 El presente dice que la cosa dura actualmente Nótese que Origenes usa indiferentemente *apo* y *ek* (cf SC 222 72 86 88)

constatación de que Jesús, el Salvador, nació del pueblo judío, pero conviene no restringir a este hecho el alcance de esta frase. Aunque capital, no es un simple dato étnico, ya que por este origen se condensó en su persona el misterio de la vocación de Israel. Si el texto joánico utiliza la palabra «salvación» sin precisarla con ningún complemento, y por tanto en sentido absoluto, si no dice «el Salvador (proviene)», es evidentemente para mantener el valor permanente del proceso que Dios quiso emprender en la historia. Intentaremos precisar en la *Apertura* las consecuencias de esta palabra de Jesús y situarla en relación con los textos joánicos hostiles a los «judíos».

En la segunda estrofa (4,23-24), se profundiza el anuncio de Jesús y se vincula más expresamente todavía con el momento privilegiado de su presencia: «llega la hora, y es ahora». En contra de las traducciones habituales, damos al *álla* del comienzo, no ya un valor adversativo, sino un valor de refuerzo[70]. «¡Pero, sí!», declara Jesús con convicción, esta hora ha sonado «ahora», dando a entender: «por mi presencia».

Se da sin embargo un progreso sobre lo que Jesús anunció en 4,21-22, ya que aquí se revela el modo del culto auténtico. De la adoración sin más se pasa a la adoración «en espíritu y verdad». Está ahí la hora de adorar al Padre como verdaderos adoradores. Estos son llamados «verdaderos» en el sentido con que Jn utiliza esta palabra en oposición a una realidad anterior que es ya positiva, como cuando Jesús dice «verdadero pan», «verdadera vid», al final de una larga espera. En cuanto al sustantivo plural «adoradores», coloca al lector más allá de las distinciones de personas, para llegar a lo universal; implica que no solamente los judíos y los samaritanos, sino todos los creyentes adorarán al Padre «en espíritu y verdad».

Esta expresión ha sido interpretada de varias maneras a lo largo de los tiempos[71]. Sin embargo, parece reinar un acuerdo en lo esencial. El término «espíritu» no se refiere al aspecto espiritual del hombre, en el sentido de la interioridad, de la intimidad del corazón[72]. La expresión «en espíritu» se refiere, no a una buena disposición subjetiva

70 La conjunción *alla* no significa necesariamente una proposición adversativa, sino que puede indicar también un reforzamiento del pensamiento anterior ¿Cuál en este caso? En nuestra frase, lo que se afirma no es una oposición entre los lugares de culto (tal montaña o el Espíritu), sino inmediatamente la indicación sobre la hora que no solamente «viene», sino que «es ahora», ha comenzado la era en que se puede adorar ya en espíritu y en verdad Por eso dice nuestra traducción «¡Pero, sí!»

71 Véase I de la Potterie, *La Vérité dans saint Jean,* Roma 1977, 603-706 y B Olsson, *o c* , 189

72 Así Heracleón, Agustín, Calvino, Lagrange

(aunque evidentemente la incluye), sino a la presencia del Espíritu que ha regenerado al creyente [73]. Jesús, en el que mora el Espíritu y que bautiza en el Espíritu (1,33), anuncia adoradores nacidos del Espíritu (cf. 3,5-8). Jn coincide en este punto con lo que dice Pablo: «Es el Espíritu el que nos hace gritar: ¡Abba! ¡Padre»[74].

En cuanto a la «verdad», que en adelante cualifica a la adoración auténtica, también ha recibido varias interpretaciones[75]. No significa la «sinceridad», sentido que sería banal para cualificar al culto y que, por otra parte, no es joánica[76]; no se limita a señalar una realidad de adoración de la que sería tipo el culto del antiguo testamento[77], dado que en Jn la palabra griega no tiene el sentido platónico de «realidad»[78]. No se opone a la falsa adoración y por tanto no puede equivaler al adverbio «verdaderamente», «de forma verdadera»[79]. Se refiere más bien a la revelación ofrecida por Jesús: la adoración del Padre presupone la acogida de su palabra. Es lo propio de aquellos que, animados por el Espíritu santo, han creído en lo que dijo Jesús del Padre y viven, en él, de su propia actitud filial. «El Cristo Verdad constituye el 'lugar' verdadero del culto mesiánico, el nuevo templo espiritual»[80].

La interpretación de estas dos palabras —espíritu, verdad— queda confirmada por un análisis de la fórmula que enlaza los dos miembros: «en espíritu y verdad». Como ha demostrado muy bien M. Barth[81], a Jn le gusta expresar una realidad bajo la forma de endíadis, de manera que el segundo término permite comprender mejor el primero; así, en 3,5 comprendíamos que el agua de la que habla Jesús es propiamente el Espíritu. Lo mismo «ver y creer» designa un ver que ha de desarrollarse en un creer[82]. En este caso, la adoración no es auténtica más que cuando es producida por el Espíritu que dice la Verdad de Cristo[83].

73 Con Orígenes, Cirilo de Alejandría, Bultmann Cf E Schweizer, en TWNT 6 (1959) 436

74 Rom 8,15 De ahí la atrevida expresión de Pablo sobre el «culto racional» *(logikḗ latría)* que rinden los creyentes Rom 12,1

75 Cf R Bultmann, R E Brown, R Schnackenburg e I de la Potterie, *La vérité, o c*, 676-678

76 Fuera de 2 Jn 1 y 1 Jn 3,18, cf M J Lagrange

77 Interpretación habitual en los Padres griegos, siguiendo a Orígenes, cf H Crouzel, *Origène et la connaissance mystique,* Desclée de Brouwer 1961, 31-35

78. Sin embargo, según numerosos críticos contemporaneos, la *alētheia* tiene el sentido griego de ser en realidad, así R Bultmann, E Schweizer, R. Schnackenburg

79 Con Atanasio, cf H van den Bussche, R E Brown

80 Con R Bultmann, H Schlier, R E Brown, I de la Potterie

81 M Barth, *Die Taufe, ein Sakrament,* Zurich 1951, 443

82 En 6,30 36

83 I de la Potterie suscribe lo que dice M Barth sobre el punto concreto de la endíadis, precisando además su naturaleza (Id , *La Verite, o c*, 704)

Para confirmar las observaciones precedentes, añadamos que los dos contenidos principales, y aparentemente disociados, de la conversación de Jesús con la samaritana —el agua viva y la adoración del Padre— resultan interdependientes. El agua viva, como hemos dicho, simboliza la revelación de Jesús, así como el Espíritu santo. Si en los nuevos tiempos la adoración del Padre es ciertamente la de los que creen en la palabra de Jesús, que han renacido del Espíritu, el don del agua viva es la condición para ello y, recíprocamente, la verdadera adoración es el resultado de semejante don[84].

Esos son los adoradores que «busca» el Padre. Lo mismo que la palabra «Padre» del v. 21, que no dejaba prever el contexto anterior, este verbo abre nuevos horizontes: en su registro propio, la frase se une con la afirmación de que «Dios ama al mundo» (3,16). En varios textos del Antiguo Testamento Dios muestra su interés por la respuesta del hombre. El Dios bíblico no es un «motor inmóvil de los mundos». La representación antropomórfica de YHWH que le atribuye sentimientos a veces muy vivos no debe ocultar la profundidad teológica con la que la tradición judía no puede separar al totalmente Otro de su relación con los hombres. Recordemos tan sólo el júbilo del profeta Sofonías con ocasión de la futura reagrupación de los pueblos que, «todos ellos, traerán ofrendas» (3,10):

> YHWH, tu Dios, está en medio de ti, héroe salvador.
> Por causa tuya se llenará de gozo...
> Exultará por ti con gritos de gozo
> como en los días del Encuentro (Sof 3,17)

Lo mismo que después del primer anuncio de que «llega la hora en que...ni...ni...», también aquí la revelación se prolonga en una frase que tiene la función de justificar, en el presente, lo que acaba de decirse. «Dios es Espíritu», afirma Jesús. Esta sentencia no enuncia una verdad sobre la esencia divina; es análoga a otras sentencias como la de que Dios es «luz» (1 Jn 1,5) o «amor» (1 Jn 4,8.16): no se capta a Dios más que a través de sus manifestaciones a los hombres[85]. Aquí su relación con el hombre pasa por el Espíritu que permite la reciprocidad. Lo que Dios espera de los hombres es la alabanza, una alabanza hecha posible por el Espíritu que él mismo da: tal es la otra cara de la acción de gracias filial.

Volvamos, para terminar, sobre la doble expresión en 4,21.23: «Llega la hora». En el v.21, introduce la abolición del lugar de culto;

84 Cf J H Neyrey, en CBQ 41 (1979) 433-435
85 Cf H Schlier, *Mélanges J Schmid*, 1963, 233-239

con su giro negativo, el texto mantiene y subraya el tema, subyacente al relato, de la división entre judíos y samaritanos, evocada aquí por los dos lugares de culto; señala su superación en el futuro, preparando ya el v. 23 en que los adoradores sólo se definirán por la cualidad de su adoración. Si cada uno de estos dos anuncios es propiamente escatológico, la idea joánica de la unidad como una perspectiva futura universal, hacia la que tiende Jesús (cf. 11,51; 17,21), se va a concretar con la llegada de los samaritanos a Jesús el judío.

PROCLAMACIÓN MESIÁNICA (4,25-26)

25 La mujer le dijo: «Sé que el Mesías tiene que venir, al que se llama Cristo; cuando venga, nos lo manifestará todo». 26 Jesús le dijo: «Soy yo, el que te habla».

Con mucho arte, la samaritana no se ve conducida a reconocer inmediatamente en Jesús al Mesías; su expresión es indirecta, a fin de dejarle al mismo Jesús la prioridad del anuncio. La venida *(érkhetai)* de la hora se convierte en sus labios en la venida *(érkhetai)* del Mesías, el personaje del fin de los tiempos: la samaritana «sabe», lo mismo que Marta (11,24). Los samaritanos esperaban la llegada de un *Ta'eb* («el que ha de volver»); ¿se trataba del Mesías en el sentido judío del término o de otro personaje? ¿y qué personaje? La cuestión está sin resolver[86]. Un interesante añadido hecho al texto del decálogo (Ex 20, 1-21) en la edición samaritana del Pentateuco podría atestiguar la espera de un profeta. Leemos allí, inmediatamente antes del Código de la alianza:

> Suscitaré de entre tus hermanos un profeta como tú (Moisés), y pondré mis palabras en su boca (Ex 20,21b)[87].

Este añadido, que equivale a Dt 18,15, demostraría la creencia en la vuelta de un profeta que revelaría los últimos secretos divinos: lo

86 Cf M de Jonge, en NTS 19 (1972-1973) 269. B Olsson, *o c* , 191s

87 En la edición C von Gall, p. 159, cf H C Kippenberg, *Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte,* Gottingen 1979, 100

confirma Josefo[88] y con él Marqah, un teólogo del siglo IV, así como una colección de textos litúrgicos[89]. Cuando la samaritana oye a Jesús revelarle su situación conyugal (4,18), comprende que se las tiene que ver con un profeta y, al escuchar el anuncio de la adoración del Padre, piensa espontáneamente en el que tiene que «desvelar»[90] todas las cosas.

Jesús proclama entonces: «Soy yo (el Mesías), el que te habla». La mujer no tiene por qué seguir esperando a un Mesías revelador, porque está allí mismo hablando con ella. En ese *«Egò eimí»* los comentaristas se complacen en leer aquí un anuncio velado de la divinidad de Jesús, como en otros *Egò eimí* del evangelio[91]. Pero proceder de esta manera sería precipitar la revelación que tiene que seguir progresando para llegar al título que los samaritanos le darán a Jesús (4,42). Aquí Jesús responde a una esperanza expresada por la mujer, y conviene traducir no «Yo soy», sino «Soy yo», como cuando Jesús dice que es el pan, la vid o el pastor[92].

Al final del diálogo, la mujer no confiesa sin duda su fe, pero sus prisas por poner alerta a la gente de la ciudad demuestran que ha vislumbrado la dignidad de Jesús. Les declarará:

> Venid a ver a un hombre que me ha dicho todo lo que he hecho: ¿no será el Cristo? (4,29).

La persona de Jesús polariza todo su interés. ¿Pero ha perdido entonces de vista la promesa del agua viva, hasta el punto de desaparecer este tema por completo? No parece ser así, si tenemos en cuenta el comienzo del v. 28:

28 Entonces la mujer dejó su cántaro y se fue a la ciudad

88. Josefo, *Ant. Jud.* 18, 85-87. *Samaritan Documents,* ed. J. Bowman, Pittsburgh 1977, 263s.
89. En el siglo IV, Bâbâ Rabbâ recogió y organizó la vida litúrgica cotejando 23 himnos antiguos bajo la apelación de *Durrân* (ed. A. E. Cowley, 1909).
90. El verbo griego *anaggéllō* significa ordinariamente «proclamar, revelar» (por ejemplo, Is 45,19b), pero aquí especialmente «desvelar», en un contexto apocalíptico.
91. Jn 6,35.41.48.51; 8,12.24.28.58; 10,7.9.11.14; 11,25; 13,19; 15,1.5.
92. En los capítulos 6,10 y 15.

Sin analogía alguna con los demás relatos bíblicos de pozos, esta indicación ha intrigado a los comentaristas, dado que no se trata de un inciso. Desde Orígenes, se piensa naturalmente que de esta forma se subraya la prisa de la mujer por ir a anunciar a los demás a aquel que se le dio a conocer. Esta interpretación podría verse favorecida por una mala traducción, que reduce el verbo *áphēken* («dejó») a un inciso («dejando»), dependiendo del verbo («se fue»). Se han propuesto otras interpretaciones, más o menos pertinentes[93]. Aunque se impone la lectura anterior, no es la única posible, teniendo en cuenta el arte de Jn en el terreno del simbolismo.

En un cuadro, el cántaro que se queda allí funcionaría visualmente como una presencia de la mujer ausente, mientras que Jesús anuncia a los discípulos que la mies está madura. En un texto literario conviene conservarle al cántaro abandonado la función que le corresponde en el contexto del relato: le servía a la mujer para sacar el agua del pozo de Jacob. Pues bien, al pedirle a Jesús que le diera el agua viva de la que él la había hablado, la mujer había indicado que, gracias a ese agua, no tendría ya sed ni sería necesario que viniera a sacar agua (4,15). Después de que Jesús declaró que era el Mesías, la samaritana no responde nada, acabándose la conversación con esta proclamación solemne. El cántaro abandonado dice, sin palabras, que la samaritana se fía en adelante solamente de la promesa de Jesús.

LA OBRA DEL PADRE

(4,27-38)

El diálogo de Jesús con la mujer samaritana termina con la proclamación mesiánica. Comienza la segunda parte del relato. Está bien construido[94]: una escena exterior (los samaritanos, avisados por la mujer, se ponen en camino hacia Jesús) sirve de marco a una escena interior (Jesús se ha quedado solo en aquel sitio y está hablando con los discípulos), en la que se ilumina el sentido de lo que ocurre y de lo que ha ocurrido. A través de la acción de Jesús se lleva a cabo la obra del Padre. En cuanto a los discípulos, son enviados por Jesús a recoger la cosecha, de la que son primicias los samaritanos.

93. Así Heracleón ve en el cántaro «la aptitud para recibir la vida... y el poder que viene del Salvador» (según Orígenes, *Comm. in Joh.*, XIII, § 187: SC 222, 135). G. Stemberger, *La Symbolique du bien et du mal*, Paris 1970, 164s; cf. B. Olsson, *o.c.*, 155s.

94. Cf. B. Olsson, *o.c.*, 218-257.

ESCENIFICACIÓN (4,27-30)

27 Llegaron entonces sus discípulos y estaban extrañados de que hablase con una mujer. Sin embargo, ninguno dijo: «¿Qué buscas?» o «¿de qué le hablas?». 28 Entonces la mujer dejó su cántaro y se fue a la ciudad. Y dijo a la gente: 29 «Venid a ver a un hombre que me ha dicho todo lo que he hecho: ¿no será el Cristo?». 30 Ellos salieron de la ciudad y venían a él.

Cuando vuelven (cf. 4,8), los discípulos se extrañan[95], intrigados al ver a Jesús en conversación con una mujer, en contra de la costumbre[96]. El narrador explicita las cuestiones que hubieran podido plantear. La primera se refiere a lo que Jesús puede «buscar» de este modo; la segunda debe traducirse: «¿De qué puede estar hablando?» y no «¿Por qué hablas con ella?», lo cual sería una redundancia, mientras que la repetición del pronombre interrogativo *tí* requiere que se trate de otra pregunta distinta[97].

A continuación la samaritana regresa a la ciudad, sin preocuparse ya del cántaro que había venido a llenar de agua[98]; exhorta a la gente a que acuda con ella adonde está Jesús. Al declarar que le había dicho «todo lo que había hecho», la mujer se refiere evidentemente a su conducta conyugal, pero el sentido puede sin dificultad ampliarse e implicar su compromiso con las creencias paganas. Este texto no obliga[99] a renunciar a la lectura simbólica de los vv. 16-18, teniendo en cuenta que la mujer habla inmediatamente de Jesús como si fuera, ¿quién sabe?, el «Cristo», aquel que todos están esperando como enviado de Dios.

Así pues, los samaritanos van a buscar a Jesús; cuando lo encuentren, le invitarán a quedarse con ellos (4,40), de la misma manera como Labán, después del regreso de Rebeca, «corrió hacia el hombre junto a la fuente», y «le pidió que honrara su casa» (Gén 24, 29.31).

95. El verbo *thaumázō* no significa un escándalo, sino una falta de comprensión. Cf. 3,7; 5,28; 7,15.21. Los discípulos no se atreven a preguntar a Jesús: cf. 13,24.37; 14,5.8.22; 16,5s.

96. J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús,* Madrid 1977, 371s.

97. El mismo giro que en 14,30; indirectamente, los discípulos manifiestan así su deseo de entrar en el secreto de la revelación que hace Jesús. Sin embargo, otros traductores mantienen erróneamente el sentido: «¿Por qué hablas con ella?».

98. Cf. *supra,* 300s.

99. A pesar de la opinión de E. Haenchen, *ad loc.*

EN LA OBRA DEL PADRE, JESÚS Y SUS DISCÍPULOS (4,31-38)

Jesús está ahora con sus discípulos; los introduce en el secreto de su propia existencia y en el sentido de los acontecimientos que se están desarrollando. Lo hace en dos etapas muy bien encadenadas. Los cuatro primeros versículos (31-34) dan el tono: Jesús se sitúa respecto a la obra del Padre que lo envía; los cuatro últimos (35-38) precisan la naturaleza escatológica de la situación (la mies está madura) y la misión que Jesús confía a los discípulos.

El alimento de Jesús

31 **Entretanto los discípulos le rogaban diciendo: «Rabbí, ¡come, pues!».** 32 **Pero él les dijo: «Yo me alimento de lo que vosotros no conocéis».** 33 **Los discípulos se decían entre sí: ¿Le habrá traído alguien qué comer?».** 34 **Jesús les dijo: «Mi alimento es hacer la voluntad de Aquel que me ha enviado y llevar su obra a su cumplimiento».**

En el punto de partida de la revelación, un gesto simbólico, preparado en el relato por el narrador: los discípulos que habían ido a comprar provisiones (4,8) invitan naturalmente a su Maestro que coma, lo mismo que Moisés, después de detenerse junto al pozo, había sido invitado por Reuel a que tomara algo de comer (Ex 2,20). A través de este versículo, el simbolismo del alimento sucede al simbolismo de la bebida que caracterizaba a la primera parte del relato, pero con una diferencia: entonces era Jesús el que pedía de beber, ahora son los discípulos los que le proponen que coma. De esta forma se le ofrece a Jesús una ocasión para responder a su pregunta no formulada sobre lo que «buscaba», y esto a partir del doble sentido del verbo «comer»[100].

La oposición entre alimento terreno y alimento celestial se encuentra ya en la tradición sinóptica. Al comienzo de su vida pública Jesús se hizo eco de Dt 8,3 cuando respondió al Tentador que «el hombre no vive solamente de pan, sino de toda palabra que sale de

100. La mayor parte de las lenguas conocen el empleo metafórico del verbo «comer»; Jn conoce y practica este uso, especialmente en el capítulo 6.

la boca de Dios» (Mt 4,4)[101]. En el contexto joánico la oposición es más radical: Jesús no tiene más que un solo alimento[102]. El lector comprende ya que Jesús se alimenta de su unión con el Padre. Como para el nuevo nacimiento en el diálogo con Nicodemo, el significado obvio y el significado metafórico de un mismo significante —en este caso el alimento— son de un orden diferente.

A los discípulos faltos de inteligencia que, de nuevo, no se atreven a preguntarle, Jesús les revela de qué vive. Concreta la expresión «mi alimento» con dos afirmaciones paralelas de las que la segunda precisa la primera. Su alimento consiste en «hacer la voluntad del que lo ha enviado», a saber, «llevar su obra a su cumplimiento». Ningún texto joánico expresa de forma tan densa la actitud de Jesús en el ejercicio de su misión.

La primera confidencia recae sobre la fidelidad de Jesús a Aquel de quien ha recibido su misión. De pronto Jesús revela que su misión viene del Padre: «ser enviado», tal es la definición de su ser[103]. La «voluntad del Padre» es una noción eminentemente positiva, que implica el designio de salvación en toda su amplitud, como lo mostró con otros términos el texto de 3,16-17 y como lo mostrará un pasaje del discurso sobre el pan de vida, que desarrolla un pensamiento análogo:

> Yo no he bajado del cielo para hacer .. la voluntad del que me ha enviado. Pues bien, ésta es la voluntad del que me ha enviado, que no pierda nada de lo que me ha dado. . Sí, esa es la voluntad de mi Padre· todo el que ve al Hijo y cree en él tiene la vida eterna (6,38-40).

«Hacer» la voluntad del Padre no es simplemente aceptarla con confianza, sino también cooperar en su realización. Esto es lo que precisa la segunda confidencia de Jesús. «Llevar la obra del Padre a su cumplimiento»: tal es la orientación que domina a Jesús en su existencia. Lo repetirá en vísperas de su muerte:

> Te he glorificado en la tierra llevando a su cumplimiento la obra que tú me has dado hacer (17,4).

101 La trasposición metafórica se hace en el lenguaje corriente, así, cuando Jesús dice a los discípulos que no se fíen de la levadura de los fariseos, interpretan esta frase de la falta fortuita de pan y no comprenden que Jesús se refiere a la doctrina de los fariseos (Mc 8,17 21).

102 Resulta difícil expresar un matiz del original griego En 4,32 «me alimento» traduce el griego *brōsin ékhō phageîn*, en donde *brōsis* es palabra de acción (cf. 1 Cor 8,4), mientras que en la repetición en el v 34 el substantivo es *brōma*, que traducimos por el término general «alimento»

103 Como es frecuente en otros lugares 5,23, 6,38 44, 8,16 18, 12,49, 14,24

Leyendo atentamente este texto[104], vemos que el Padre, lejos de ordenar simplemente al Hijo que ejecute su voluntad, le «da» su propia obra para que sea también la suya. La obra del Padre, recibida como un don, se ha convertido en el proyecto mismo del Hijo. El capítulo 5 mostrará en qué consiste la unidad de acción de Jesús y del Padre; leemos allí, por ejemplo:

> Mi Padre obra *(ergázetai)* hasta ahora, y yo también obro. Por sí mismo el Hijo no puede hacer *(poieîn)* nada, a no ser lo que ve que está haciendo el Padre; lo que éste llega a hacer, lo hace también igualmente el Hijo (5,17.19).

En nuestro relato los discípulos son invitados a reconocer en el comportamiento de Jesús la preocupación apasionada de llevar a cabo el proyecto de Dios mismo, que consiste en que los hombres lleguen a la fe que es vida eterna: esto es lo que simboliza la reconciliación de los samaritanos con Israel.

En tiempos de Jesús, el gozo de la reunificación

Bruscamente la conversación cambia de tono. Hasta ahora los discípulos se habían visto serenamente transportados al misterio de Jesús llevando a cabo la obra de Dios; ahora se ven directamente interpelados: sacudidos primero en sus convicciones, ven a continuación cómo se convierten en misioneros en nombre de Jesús. De hecho, Jesús, que se ha revelado como el Enviado del Padre, se muestra a su vez como el que envía. La obra del Padre, realizada por Jesús solo, va a exigir la cooperación de los discípulos:

35 ¿No decís: «Cuatro meses todavía y llega la siega»? He aquí que os digo: 'Levantad los ojos y mirad los campos: están blancos para la siega'. Ya 36 el segador recibe su recompensa y recoge su cosecha en la vida eterna, de manera que el sembrador y el segador se alegran juntamente.
37 Porque en esto es verdadero el refrán: «Uno es el sembrador, otro el segador». 38 Yo os envié a segar en donde no trabajasteis; otros trabajaron y vosotros entráis en su trabajo».

104 Con un excelente artículo de A. Vanhoye, en RSR 48 (1960) 377-419, conviene respetar el giro de 5,36 y 17,4: el Padre no da unas obras que ejecutar simplemente, sino que da obras que contemplar y perfeccionar, de tal manera que sus obras son a la vez obras del Padre y del Hijo.

Como la traducción propuesta se desmarca de las traducciones habituales, he aquí algunas advertencias

— *Los campos están blancos para la siega (pròs thérismon)* El «para» con que traducimos el *pros* no indica la finalidad, sino la consecuencia inmediata. «los campos están ya prontos para que puedan segarse»[105]

— *El segador recibe su recompensa (místhon)* esta última palabra es preferible a «salario», en un contexto donde no se trata de pagar el trabajo, el segador se siente feliz de recibir el fruto mismo de su trabajo esa es su recompensa

— *Reúne su cosecha (synágei karpón)* según su etimología, el verbo, más que un simple «recoger», implica la idea de reunión, de agrupación[106] Es verdad que *karpós* designa ordinariamente el fruto de un trabajo (así, cuando se trata de dar fruto, como en 15,8), pero el texto alude al encuentro del judío Jesús con los samaritanos, es decir, a la reunión de los hermanos separados, el verbo que precede invita también a traducir *karpós* por «producto» o por «cosecha»[107]

— *En la vida eterna (eis zoḕn aiṓnon)* La exposición podría indicar la finalidad de la acción emprendida, pero, como en 4,14 donde el agua viva «brotará hasta vida eterna», puede significar que la cosecha consiste en el don de la vida eterna Sin embargo, no es imposible que el giro se inspire en el uso clásico en esta materia, para decir «recoger en los graneros»[108], en ese caso, Jn querría decir que la cosecha se ha recogido, no ya en los graneros terrenos, sino «en la vida eterna» ese es el «lugar» de la recogida realizada por el segador

— *De manera que el sembrador y el segador se alegren juntamente,* y no «para que», porque la conjunción *hína* pierde frecuentemente en la *koinè* (lenguaje corriente) su sentido final para confundirse con la idea de consecuencia[109]

Los cuatro versículos cuya traducción acabamos de justificar excepcionalmente constituyen una sub-unidad literaria, por varios motivos Como indicábamos anteriormente, dependen de una primera revelación (4,34) y conciernen inmediatamente a los discípulos Ade-

105 Cf 11 4 «esta enfermedad no es para la muerte» *(pros ton thánaton)*, es decir no conduce a la muerte

106 En 11,52 el mismo verbo indica la finalidad de la muerte de Jesus «recoger *(synagagei)* a los hijos de Dios dispersos»

107 Como dice el rico insensato que no sabe donde «recoger su cosecha» *(pōs synaxō toûs karpous mou)* Lc 12,17

108 Mt 3 12 *synaxei eis tèn apothekēn* Mt 6,26 *synagoûsin eis apothḗkas*

109 Asi los discipulos preguntan «¿Quien ha pecado *para que (hina)* haya nacido ciego?» Jn 9,2

más, forman dos conjuntos que se apoyan en un mismo refrán[110], enunciado primero para ser contradicho, y recordado luego para subrayar su parte de verdad. Finalmente, y es este el motivo más importante, utilizan ambos una misma imagen, la de la siega, que traduce aquí la idea de cumplimiento propia del v. 34. En la Biblia, la imagen de la siega es tradicional para significar la reagrupación de los hombres al final de los tiempos bajo el aspecto bien sea de juicio[111], o bien de gozo[112]. El primer aspecto es el que se ha conservado en las parábolas del reino de Dios[113] en la tradición sinóptica. Jn lo concentra todo en la alegría de la cosecha final.

Antes de proceder a una lectura seguida del texto, intentemos precisar su lenguaje, ya que la interpretación depende de ello. Para el conjunto de los críticos, la imagen de la siega permite aquí a Jesús decir metafóricamente la situación en que se encuentra con sus discípulos; sin embargo, debido a la presencia de los pronombres personales «vosotros» y «yo», este pasaje no puede ser tratado como una parábola. Los intérpretes están igualmente de acuerdo en discernir en los «campos blancos para la siega» a los samaritanos que, como dice el texto, «vienen a Jesús» (4,30). Pero salen a la luz profundas divergencias cuando se trata de determinar quién es el designado como «sembrador», quién como «segador» y quién finalmente como «los otros». ¿No será esto una señal de que se pide demasiado a este texto y que no es, en sentido propio, un texto alegórico? Su lenguaje pertenece más bien al orden del simbolismo, en el que lo que vale es solamente el conjunto del pasaje; los detalles no encuentran sentido más que en función del todo, y especialmente de la escenificación. Con la llegada de los samaritanos, primicias de la «cosecha», la obra del Padre culmina ya en el presente; los discípulos se asocian al gozo de Jesús.

En el interior del simbolismo global se puede precisar todavía más, de acuerdo con el conjunto del relato. Jesús es el «sembrador» que, habiendo sembrado en el corazón de la samaritana (en ausencia subrayada expresamente de los discípulos), recoge ya la fe de los samaritanos; por tanto, él es también el «segador». Los discípulos serán segadores después de él, recogiendo el fruto de Jesús sembrador, mientras que ya antes fueron otros los que sudaron trabajando en el

110 A saber, *ho logos*. La segunda parte va unida con la primera por *gar* y por *en toutoi* («en esto»), que remite habitualmente a lo que precede, pero también a lo que sigue (9,30; 13,35; 15,8).

111 Jl 4,13 «la mies está madura...», recogido en Ap 14,15s; cf. Is 27,12; 28,27. Cf. R. Girard, *Siega*, en *Vocabulario de teología bíblica*, o. c., 756-758.

112 Por ejemplo, Am 9,13; Is 9,2; Sal 126,5.

113 Mt 13,24-30.36-43; Mc 4,29.

campo de Dios. Podría llamarse a esos otros los «labradores» para conservar la imagen de la «labor».

35 ¿No decís: «Cuatro meses todavía y llega la siega»? He aquí que os digo: «Levantad los ojos y mirad los campos: están blancos para la siega». Ya 36 el segador recibe su recompensa y reúne su cosecha en la vida eterna, de manera que el sembrador y el segador se alegran juntamente.

En el v. 35 Jesús interpela a los discípulos: prevén tradicionalmente un plazo antes de la siega, es decir, antes del fin de los tiempos. El refrán, cuyo comienzo cita Jesús, recuerda que el cumplimiento está más allá del presente. Esa es la sabiduría judía, familiar a los discípulos; y esa es también la sabiduría cristiana que mantiene la venida del «último día».

Pues bien, Jesús niega esta evidencia con un solemne «He aquí que os digo». Invita a mirar[114], a constatar que la siega es inminente, puesto que los campos ya están blancos. Por consiguiente, el final está ya tocando el presente: el tiempo de Jesús es un tiempo privilegiado, ya que «el sembrador y el segador se alegran juntamente», es decir, están ya unidos.

Esta contracción del tiempo no debe confundirse con la que, en consonancia con la tradición sinóptica, atribuía el Bautista a la llegada del Mesías:

> Va a limpiar su era y recogerá su trigo en el granero,
> pero la paja la quemará con fuego que no se apaga (Mt 3, 12).

El Bautista atribuía al Mesías el papel de actualizar el Día del Juicio; ignoraba el tiempo intermedio que presupone en los sinópticos la parábola de la cizaña, que retoma las expresiones del Bautista:

> Dejad que la cizaña y el trigo crezcan juntos hasta la siega,
> y en el tiempo de la siega diré a los segadores:
> Recoged primero la cizaña y atadla en haces para quemarla;
> pero el trigo recogedlo en mi granero (Mt 13, 30).

114. La fórmula «levantad los ojos» podría implicar una referencia a Dios que se encuentra en los cielos, de donde todo viene: cf. Sal 121,1; Is 40,26; 51,6; Mt 14,19; Jn 11,41.

A los ojos de Jesús de Nazaret hay cierto tiempo que separa su proclamación del reino de Dios de la siega final[115]. Sin embargo, en un sentido que va a conducir hasta Jn, Jesús utiliza en Mateo y Lucas la imagen de la siega para caracterizar a su propio tiempo:

> La mies es abundante, pero los obreros son pocos.
> Pedid, pues, al Señor de la mies que envíe obreros a la mies (Lc 10,2).

Este tiempo privilegiado de Jesús de Nazaret con sus discípulos lo había ya cualificado Lucas al concederle el valor de un tiempo de paz y de alegría en oposición al tiempo de la Iglesia, que es el de la *persecución y la espada*[116]. Para Jn, el tiempo de Jesús es único en la historia de la salvación, tal como conviene a Aquel que ha enviado el Padre; sólo en él coinciden la siembra y la siega. Pues bien, Jesús, como segador, contempla en sus primicias la cosecha universal: los discípulos, tras él, la recogerán en los tiempos venideros. Es lo que se indica en los vv. 37-38.

Los discípulos enviados a la siega

> 37 **Porque en esto es verdadero el refrán: «Uno es el sembrador, otro el segador».** 38 **Yo os envié a segar en donde no trabajasteis; otros trabajaron y vosotros entráis en su trabajo.**

Lo mismo que Jesús es el enviado del Padre, los discípulos son los enviados de Jesús. En adelante, si existen, es por él. Pero su actividad no prolonga más que un aspecto de la de Jesús: la cosecha. Esto es lo que significa la repetición del refrán: «Uno es el sembrador, otro el segador». Si en Jesús coinciden las dos cosas, ahora se distinguen: el tiempo del Sembrador ha pasado con Jesús, pero no el del Segador.

En efecto, si en Jesús está ya todo cumplido en el terreno de la siembra[117], todavía prosigue hoy el tiempo de la cosecha. A diferencia

115. Según Mt 13,39, la cosecha, confiada a los ángeles, no tendrá lugar más que al final de los tiempos.

116. Lc 22,37. Cf. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Tübingen 1954.

117. El Creador, cuyo gesto podría compararse con el del Sembrador, se muestra bajo los rasgos del Sembrador solamente en un contexto escatológico. También Jesús se presenta como el Sembrador (Mt 13,4-9 par). Cf. *Sembrar*, en *Vocabulario de teología bíblica, o.c.*, 750-752.

de la tradición sinóptica, según la cual los discípulos tienen que anunciar la buena nueva hasta los confines del mundo, Jesús, segun Jn, envía a sus discípulos a recoger una cosecha madura Los asocia a su gozo, no a su fatiga Esta presentación está en armonía con la perspectiva abierta por el versículo inicial sobre los campos dorados y con el tema de la consumación de la obra Es verdad que Jesús dirá en el discurso de despedida «Me persiguieron a mí, os perseguirán también a vosotros» (15,20), pero allí habla a sus discípulos como tales, no como «segadores»

Situar el papel de los discípulos en la etapa de la siega, ¿no es decir ya que la salvación plena, hacia la que tendía Israel está ya ahí? La actividad de los discípulos se inscribe más allá de la consumación que ha realizado Jesús Esta presentación joánica corresponde a una certeza que caracteriza a las cartas de Pablo sobre la victoria del evangelio, pero lo cierto es que, según la tradición común, Jesús envía a sus discípulos como mensajeros encargados de propagar un anuncio en donde éste no ha llegado todavía, en este sentido, aparecen como colaboradores de la actividad del Sembrador En el cuarto evangelio Jesús dirá, en vísperas de su muerte, que los hombres creerán en él «por la palabra de los discípulos» (17,20), antes señaló que los discípulos ya han recibido de él esta palabra y que es la misma que la del Padre (17,8) En nuestro texto, los discípulos son enviados a «recoger los frutos» (cf 4,36), es decir, a los hombres que Dios atrae[118] Los discípulos no están en el origen ni de la salvación ni de la fe de los demás, sino que actúan en el espacio del fin, un fin que Israel ha preparado y que está ya allí por medio de Jesus Le darán figura en la tierra a la reunión de los creyentes, su función consistirá en dejar que la palabra de Jesús produzca sus efectos en el mundo La perspectiva de nuestros versículos sigue estando hasta el fin dominada por la realidad, puesta inicialmente, de la cosecha que Jesús *ha obtenido por sí solo con su fidelidad al Padre*

Reducida a sus justas proporciones —no ya sembrar, sino segar—, el papel de los discípulos se precisa además en función de lo que el mismo Jesús llevó a cabo Jesús vino al final de una larga espera le precedieron los profetas que Dios iba enviando de vez en cuando a su viña, antes de enviar a su Hijo en persona[119], e inmediatamente Juan Bautista, que trabajó en Samaría, en Ainón[120] Esos son los «otros»

118 Jn se inscribe en la linea de los profetas que utilizaron con frecuencia el mismo verbo *synagein* cf Is 11,12 27 12, Miq 7,11s, Jer 23,3, Ez 11 17 20,41 28,25s, y Eclo 36,10

119 Mt 21,33-37 par

120 Jn 3,23

que se afanaron antes de los discípulos Si son mencionados y si su trabajo se subraya con energía (tres veces aparecen palabras de la misma raíz que *kopiaô*)[121], es para manifestar la continuidad del designio de Dios Designio único, abarca el pasado y el futuro, estando Jesus en el centro Los discípulos «entran»[122] en la etapa final de una historia que ha comenzado hace mucho Pueden alegrarse, con Jesus, del éxito total de la obra del Padre

Si se supone, en contra de lo que hemos propuesto anteriormente, que el texto de los vv 35-38 refleja directamente el tiempo de la Iglesia primitiva y, por tanto, que Jn proyectó entonces una situación exclusivamente pospascual, podría pensarse que los «otros» son los helenistas que mencionan los Hechos de los apostoles (6,1, 9,29) Pero no vemos la necesidad de esta lectura, que deja el texto amputado de la dimensión del pasado de Israel

Entregándose a la tarea que se les ha confiado, los discípulos siguen estando unidos al Yo de Jesús, el Sembrador único que coronó el esfuerzo de sus padres en la fe, y el Segador que sigue estando presente con ellos en virtud de su propio envío

JESUS EL SALVADOR DEL MUNDO (4,39-42)

El relato, admirablemente compuesto, termina con la reunión de todos los personajes en un mismo lugar y con la profesion de fe de los samaritanos Esa es la «siega» que Jesús recoge, sin duda en presencia de los discipulos, cuya ausencia se habria mencionado si hubiera sido real (cf 4,8), pero cuya presencia, señalada expresamente, habría podido ensombrecer un tanto la figura unica de Jesus

Para introducir este episodio final, el narrador recoge el hilo interrumpido en 4,30 en el intermedio del diálogo de Jesus con los discípulos Mientras que éste se mantenia en un registro simbolico, el evangelista vuelve ahora al estilo narrativo, a su manera

121 El verbo *kopiao* es el que sirve en 4 6 para senalar el «cansancio» de Jesus

122 Tal es el matiz del verbo griego *eiserkhomai* Aunque la expresion «entrar en su trabajo» puede implicar un matiz de esfuerzo meter la cosecha en el granero es cosechar los frutos ya producidos por tanto es el gozo lo que caracteriza a la actividad de los segadores (cf 4 36)

39 De esta ciudad, muchos samaritanos creyeron en él por causa de la palabra de la mujer que atestiguaba: «Me ha dicho todo lo que he hecho». 40 Así pues, cuando los samaritanos vinieron a él, le rogaron que se quedase con ellos. Se quedó allí dos días. 41 Y fue mayor aún el número de los que creyeron por causa de su palabra. 42 Y decían a la mujer: «Ya no es por causa de lo que has dicho por lo que creemos; nosotros mismos hemos oído y sabemos que él es verdaderamente el Salvador del mundo».

El episodio se narra según un esquema análogo al del relato que cuenta la venida a Jesús de los primeros discípulos (1,36-41). Ante el testimonio de Juan, dos de sus discípulos siguen a Jesús; ante el testimonio de la mujer, referido ya en 4,29 pero oportunamente recordado ahora, vienen a él unos cuantos samaritanos. De allí se deriva un encuentro en la casa donde él «moraba» o bien en la ciudad de Samaría en donde «moró» dos días. No se nos dice el contenido de aquel encuentro, sino su efecto: el reconocimiento de la identidad del Mesías, expresado en cada ocasión por un título («Mesías» en 1,41 y «Salvador del mundo» en 4,42).

En el v. 39 el evangelista utiliza el verbo «atestiguar» *(martyrein)*, el mismo que para el Precursor[123]; de este modo atribuye a la samaritana un papel que no convendrá reducir luego, como lo hace la traducción: «No es por causa de *tus habladurías...*» (v.42), que implica una connotación despreciativa. El griego subyacente es *lalia,* que se refiere una vez al mismo Jesús (8,43) y equivale a *logos* («palabra»: cf. v. 39 y v. 41).

Así pues, es a partir de un testimonio como se llega a la fe, aun cuando ese testimonio lo dé aquí una mujer desprovista de autoridad y perteneciente a un grupo cismático. La fe de la Iglesia se sigue trasmitiendo por este camino. Procediendo de un encuentro personal con Jesús, el testimonio conduce al oyente a «oír» la Palabra, para profundizar en la fe que se ha despertado entonces.

Según nuestro texto, es una *y* otra palabra (vv. 39.41) las que motivan a los samaritanos a «creer»[124]. En efecto, se conserva el mismo verbo *pisteuein* para cada una de las dos etapas: en el v. 39 está construido con la preposición *eis* («en»), y luego sin complemento (vv. 41.42). Distinguiendo los dos fundamentos sucesivos de la fe de

123. 1,15.32.34; 3,26.

124. A pesar de lo que insinúa R. Bultmann. Contra este último, cf. R. Walker, en ZNW 57 (1966) 49-54.

los samaritanos («por causa de la palabra de la mujer» y «por causa de lo que ha dicho Jesús»), el narrador sugiere un progreso, pero sin decir en qué consiste. Para comprenderlo, hay que explicitar primero el contenido del primer «creer en él», expresión que tiene el sentido de una adhesión a la persona de Jesús según alguno de los aspectos de su misterio[125]. Pues bien, la mujer ha evocado al Mesías («¿no será él el Cristo?»); si los samaritanos van a Jesús, es que están seguros de encontrar en él al *ta'eb*[126] que esperaban; es lo que sugiere su prisa por llegar a Jesús para invitarle a que se quede con ellos (4,30.40).

Al recordar la palabra de la mujer (cf. 4,29), el narrador no cita más que la primera parte: «Me ha dicho todo lo que he hecho». Este recuerdo implica ciertamente todo el conjunto, pero por la omisión de la segunda parte se pone de relieve el «signo» experimentado por la mujer, la «videncia» de Jesús sobre su conducta. Este signo resulta esclarecedor para los samaritanos. Así se sitúa su progreso en la fe en relación con el tema que domina en la sección donde está incluido este relato, a saber, el paso de una fe motivada por signos a la fe que procede de la palabra de Jesús.

De hecho, al oír hablar a Jesús, los samaritanos comprenden que aquel hombre es mucho más de lo que ellos esperaban. Ellos «saben» (v. 42) ahora quién es: «El Salvador del mundo». La proclamación de este título no se dirige a Jesús mismo, sino a la mujer que, de este modo, sigue estando presente hasta el final del relato. Los evangelizados por ella son los que ahora le anuncian quién es Jesús de verdad. ¡Admirable intercambio!

Antes de detenernos en el título «Salvador del mundo», señalemos que la comprensión de los vv. 41-42 parece plantear dificultades en un punto. En el v. 41 el *crescendo* «fue mayor aún el número» señala la amplitud de la acogida que prestaron a Jesús; ¿deja esto suponer que algunos se habían quedado escépticos hasta que oyeron al mismo Jesús? Podemos pensarlo así, pero en el v. 42 la formulación «Ya no *(oukéti)* es por causa de lo que has dicho por lo que creemos» presupone que habían creído sin embargo al escuchar el testimonio de la mujer. Lo que importa bajo el punto de vista literario, es que el v. 42 recoge la oposición que marca el relato entre los dos fundamentos sucesivos de la fe de los samaritanos.

El título «Salvador del mundo» es el punto culminante de un gran eje del relato. Jesús ha sido reconocido como un judío, luego ha sido comparado con Jacob, más tarde se le ha creído capaz de dar el agua

125. Cf. 2,11; 2,23; 3,16.18.36. Sería distinto si el verbo estuviera construído con dativo; cf. nota 58.

126. «El que tiene que volver»; cf. *supra,* 299.

que sacia para siempre la sed, finalmente ha sido designado como profeta, y el diálogo concluye con la proclamación por parte de Jesús de su mesianidad. La mujer ha repetido este último anuncio (4,29), pero bajo una forma interrogativa, como para inducir a los samaritanos al compromiso; mantenida en suspenso, la pregunta ¿no muestra que la confesión mesiánica no es la última palabra de la fe?

El título «Salvador», que a veces aparece en el Nuevo Testamento[127], procede de un lenguaje helenístico que difícilmente se les puede atribuir a los samaritanos. ¿Habría querido Jn polemizar aquí contra la divinización de los emperadores[128] o contra el culto al taumaturgo Esculapio[129]? Eso sería prestarle una intención que no se vislumbra por ninguna otra parte. Por eso es preferible interrogar al contexto de nuestro relato.

El término «mundo» no puede designar al mundo malo que Jn estigmatiza en otros sitios; se trata evidentemente del mundo amado por Dios, que el Hijo único tiene que salvar (3,16-17), aquel cuyo pecado va a ser quitado (1,29). Esta palabra permite superar los límites del pueblo samaritano y abrirse a lo universal. Pues bien, se percibe que la superación de todas las fronteras es una característica de todo el relato. Jesús, al iniciar un diálogo con la samaritana, ha franqueado las barreras étnicas que, normalmente, tenían que mantenerle a distancia (cf. 4,9). Su anuncio de la adoración del Padre ha descartado todas las discriminaciones de lugar. Ahora Jesús «se queda» con los samaritanos, una actitud insólita por la que Jesús manifiesta que está más allá de las separaciones que dividen a los hombres.

La superación de todas las fronteras no suprime el vínculo de la salvación con Israel. Por el contrario, esta salvación universal está ya inscrita en la afirmación precedente: «La salvación proviene de los judíos» (4,22). El mundo sigue estando siempre incluido en la perspectiva de Israel, como mostraba ya en Jn el anuncio del Precursor: «He aquí el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (1,29). Por medio de Jesús se lleva a cabo la vocación del pueblo que Dios ha elegido en función de la tierra entera:

> Si observáis mi alianza, seréis mi propiedad particular entre todos los pueblos, porque toda la tierra es mía. Vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa (Ex 19,5-6).

127. Lc 1,47; 2,11; Hech 5,31; 13,23; Flp 3,20; las Cartas pastorales...

128. Así E. Lohmeyer, W. Bousset, O. Cullmann, K. H. Rengstorf. El título «Salvador» se le concedía a los emperadores romanos.

129. Este médico divino (en griego *Asklēpiós*), hijo de Apolo, era famoso por su filantropía y su poder de curar; era venerado especialmente en Epidauro.

Teológicamente, el mundo no existe sin referencia a Israel, tal como lo desarrolló abundantemente el segundo Isaías. En nuestro texto, la reconciliación de Samaría con Judá anticipa figuradamente la reconciliación universal. A través del comportamiento y de la palabra del judío Jesús, que ha llegado y vive con ellos, los samaritanos se han abierto a un horizonte que supera sus límites comarcales, comprendiendo que aquel hombre no era solamente el Mesías nacional que ellos esperaban, sino «verdaderamente» el Salvador del mundo.

APERTURA

La salvación viene de los judíos.*¿Comprendo yo hoy todo el alcance de esta palabra auténtica? Ciertamente, no quiero aquí solucionar con unas cuantas palabras el problema del antisemitismo ni tomar posición al estilo de Léon Bloy en su manifiesto* Le Salut par les juifs *(1892); pero tengo que situar la palabra inspirada en relación con el pensamiento de nuestros días, con las declaraciones de la Iglesia y con los esfuerzos actuales de la exégesis.*

Para todos los que conocen la actitud global de Jn respecto a los que él llama «los judíos», resulta tentador rechazar esta afirmación como inauténtica en su libro; así procedieron R. Bultmann o J. Becker. Constatando que Jn generaliza con el término «los judíos» a los actores que la tradición sinóptica designa de diversas manera (sumos sacerdotes, fariseos, saduceos...), se concluye que Jn no pudo atribuirle a Jesús una palabra tan favorable a los «judíos». Esto es perder de vista otra evidencia exegética, a saber, la presencia en todo el evangelio de la relación de la revelación de Cristo con la revelación hecha a Israel; bajo esta luz la palabra se impone como una síntesis del designio de Dios en la historia.

En cuanto al cristiano no exegeta, se acuerda del catecismo de su infancia: ¿no se le hablaba entonces de los «malos judíos», del «pueblo deicida», de los «fariseos hipócritas», etc.? De hecho, dejando a salvo algunas felices excepciones, el conjunto de catecismos iba tejiendo hasta una época reciente un cúmulo de expresiones intolerables; para convencerse de ello basta con recurrir a la encuesta de Paul Démann sobre «La catequesis cristiana y el pueblo de la Biblia»[130]*. Aun tirando la piedra, no olvidemos que esta manera de hablar es la herencia de un pasado muy antiguo. ¡Cuántos tratados «Contra los judíos» se han compuesto a lo largo de los siglos! ¡No*

130. P. Démann, *La catechèse chrètienne et le peuple de la Bible,* en un número especial de *Cahiers sioniens,* Paris 1952.

mencionaré más que el de Juan Crisóstomo, que en el siglo IV trataba a la Sinagoga de «lupanar» (porneîon) *y de «cueva de bandidos»*[131].

¿Adónde han conducido estos excesos de lenguaje, que proceden por otra parte de la apologética antigua, que intentaba exaltar a la Iglesia por contraste con el no-reconocimiento del Mesías por los judíos? Sin querer convertir todo esto en la causa única del antisemitismo[132]*, conviene confesar con dolor que nuestros antepasados, si no nosotros mismos, hemos entrado en el juego de ese antisemitismo.*

No obstante, la Iglesia ha emprendido la tarea de recuperarse y de extirpar este veneno de los corazones. Sus esfuerzos, ciertamente tardíos, no han dado aún todo su fruto. El 25 de marzo de 1928 el Santo Oficio declaraba: «La Sede apostólica condena soberanamente el odio contra el pueblo... elegido por Dios»[133]*. Diez años más tarde, frente a la ola antisemita del nazismo naciente, Pío XI elevó solemnemente su voz: «El antisemitismo es inadmisible. Somos espiritualmente semitas»*[134]*. Desde el final de la guerra, algunos católicos se reunieron con los judíos para elaborar en el encuentro de Seelisberg (Suiza) los famosos «Diez puntos» que invitaban a los cristianos a modificar radicalmente su lenguaje*[135]*. Juan XXIII hizo retirar de las oraciones del Viernes santo la oración* Pro perfidis judaeis, *dado que la palabra latina «perfidi» se entendía, no ya en el sentido de «no creyentes en Jesús», sino de «pérfidos»*[136]*. Finalmente, el Vaticano II publicó en 1965 la declaración* Nostra aetate[137] *que consagra de forma equivalente los «Diez puntos» de Seelisberg.*

Todo esto señala una renovación, que busca tan sólo obtener de los cristianos una actitud de respeto, ciertamente capital, pero que, como tal, es algo que se debe a cualquier interlocutor. A todos estos esfuerzos les falta todavía llegar al fondo del problema. La frase de Pío XI es ciertamente valerosa, pero confunde a los judíos con los semitas. La Nostra aetate *es una hermosa toma de posición, pero se*

131. Juan Crisóstomo, *Adversus Judaeos* I, 3 (PG 48,847).

132. M. Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135-425)*, ed. de Boccard, ^{2}1964, especialmente 477-512. Léase igualmente F. Lovsky, *Antisémitisme et Mystère d'Israël*, Paris 1955.

133. DC, n. 425, col. 1077.

134. DC, n. 885, col. 1460.

135. Están editados en el largo comentario de la colección *Unam Sanctam*, n. 61, Cerf, Paris 1966, 310-311.

136. DC, n. 1307, col. 842-844.

137. Puede verse el texto y el comentario de G. M. Cottier, en *Les Relations de l'Église avec les religions non chrétiennes. Déclaration «Nostra aetate»*, Cerf, Paris 1966, 24-33 y 237-273.

refiere a «las religiones no cristianas», como si el judaísmo fuera una religión «no cristiana», como el hinduismo o el islam. Y a pesar de que el magisterio ha hablado recientemente del único pueblo de Dios, que comprende a los judíos y a los cristianos, el documento de una comisión teológica sobre ciertos temas de eclesiología sigue hablando de un «nuevo pueblo» de Dios que habría sucedido *al antiguo, sin que se mencione a Israel más que a propósito de la ruptura inicial. ¡Tan difícil resulta desprenderse de un lenguaje equivocado!*

Por su parte, los exegetas han precisado la naturaleza de las invectivas que Jn atribuye a Jesús contra «los judíos», sus adversarios en el evangelio. Si Jn estigmatiza a «los judíos», designa no ya a la nación judía, sino a la categoría de los que no creen en Jesucristo, y todo ello debido al hecho de la separación de la Iglesia de la sinagoga, especialmente después del sínodo del Jamnia por el año 75. Esta palabra perdería entonces toda referencia étnica, para no caracterizar más que una actitud frente al anuncio de Jesús. Si contiene una parte de verdad, esta reducción del término a una cifra no es enteramente satisfactoria.

Afortunadamente se han abierto nuevas perspectivas ante nuestros ojos tanto por parte de la Iglesia católica oficial[138]*, como por parte de los teólogos. Es sobre todo en el terreno de la eclesiología donde la cuestión adquiere una importancia decisiva.*

Karl Barth, uno de los maestros del pensamiento calvinista de nuestro tiempo, ha indicado cómo seguir el camino misteriosamente trazado por san Pablo (Rom 9-11)[139]*. La Iglesia ha sido acogida en el pueblo elegido, convirtiéndose en el huésped de Israel que sigue siendo en la historia el signo permanente de la iniciativa amorosa de Dios con los hombres: «El pueblo de Israel, en toda su historia* ante et post Christum natum, *y la Iglesia cristiana... son, bajo dos aspectos diferentes, la comunidad indivisa en la que Jesucristo posee su forma de existencia terrena e histórica». Pero K. Barth se equivocó al repartir según su dialéctica la gracia y la cólera de Dios en la Iglesia y en el pueblo judío. Lo que hay que mantener de su pensamiento es, en este terreno, que reintegró a Israel en el marco de una reflexión sobre la Iglesia. ¿Acaso no debe una eclesiología auténtica situar a Israel en el corazón mismo de la Iglesia?*[140]*. A la luz de los textos*

138. DC, n. 1897, col. 569-570.

139. K. Barth, *Dogmatique*, IV/1, Genève 1967, 30 y IV/3, Genève 1977, 221-223.

140. Véanse los ensayos de M. Cunz, *Israele al centro della teologia cristiana*, y de R. Fabris, *A proposito di antisemitismo*, en *Studi. Fatti. Ricerche*, n. 36, ott.-dicembre 1986, 3-6 y 11-12. Este último anuncia un intento de teología «inclusiva» por P. F. Fumagalli, preocupada por integrar a Israel en la eclesiología cristiana.

recientes de la Iglesia romana y con la ayuda de los trabajos de los teólogos, se va imponiendo un profundo cambio de actitud: hay que tomar conciencia de que la identidad cristiana *es una identidad recibida de otro, y ese otro es Israel, que se conoció a sí mismo como recibiéndose de Dios. La Iglesia no suplantó al pueblo elegido, que sigue siendo para siempre su savia vital; ella ha sido escogida en su elección. ¿Cómo ha podido oscurecerse esta verdad en el espíritu de tantos cristianos? La Iglesia debe resistir a la tentación de adueñarse ella sola de la verdad de Dios, como si la sinagoga no tuviera nada que enseñarle. El pueblo de Dios incluye dos tradiciones, la judía y la cristiana.*

Desde el punto de vista teológico, no basta con «coexistir» pacíficamente; hay que existir de nuevo a partir de los dos que nos constituyen. La Iglesia debe reconocer, incluso unilateralmente, su dependencia de la sinagoga; no se trata solamente de «dialogar», ni incluso de «encontrarse», sino de mantener una relación de amor que nos constituye. Si el cristiano deja de mirar al judío como «un cristiano en potencia», si sabe que en su raíz es él mismo judío, entonces podrá ir aclarándose poco a poco la «cuestión de Israel».

De pronto, en estos últimos tiempos, los exegetas no se contentan ya con ver en «los judíos» en Jn solamente una categoría para significar a los que no creen en Jesucristo. Jn ha manifestado, más bien, que su amor a los judíos es un amor decepcionado[141]. *Es éste un tema inagotable; volverá a presentarse a nuestra reflexión cuando leamos, por ejemplo, el capítulo 8. Contentémonos por ahora en repetir la palabra de Pío XI: espiritualmente, somos judíos.*

Universal y particular. *Frente a los samaritanos, esos hombres que antaño rompieron la unidad del pueblo elegido, Jesús mantuvo la prioridad insuperable de la elección judía, sin someter por ello a los hermanos separados a la particularidad en que se expresaba la fe judía. El pueblo judío, llamado por Dios a ser el pueblo mediador de la alianza, se había arraigado en una tierra y había creado unos ritos particulares: el templo de Jerusalén es una de esas particularidades. A lo largo del tiempo, algunos profetas se elevaron contra el peligro de limitar la alianza y de fijar su culto en un lugar determinado. El conflicto dialéctico entre lo universal y lo particular es un aspecto de la condición humana.*

La samaritana plantea honradamente el problema: ¿cuál es el sitio donde hay que adorar a Dios? Ella sigue encerrada en un dilema espacial: o..., o...; Jesús se contenta con rechazar toda fijación del

141. Cf. G. Thyen, *Mélanges Bornkamm*, Tübingen 1980, 177.

culto en un sitio determinado, añadiendo la dimensión del Espíritu, que es el único que permite transcender el lugar sin eliminarlo.

Si son necesarios los ritos, reflejan una coyuntura particular, en dependencia de la época y de la civilización. En la Iglesia católica, el latín quería ser una lengua universal; la experiencia ha demostrado que eso podía ser una «dictadura». El universalismo de la Iglesia no puede vincularse a una civilización. La discusión de los ritos en el siglo XVII ha sido en gran parte responsable del fracaso de la evangelización de Asia. Felizmente, desde finales del siglo XIX, los misioneros de Asia y de Africa fueron invitados por Roma a revisar radicalmente su actitud.

Hoy la liturgia de numerosas comunidades de Africa y de América latina nos hacen soñar con una Iglesia animada por el Espíritu que, fiel a Cristo, descubre poéticamente formas nuevas de celebrar los ritos cristianos por los que se expresa auténticamente la adoración del Dios de Jesucristo.

B. EN CANA, EPIFANIA DE LA VIDA (4,46-54)

Después de su estancia en Samaría, Jesús vuelve (cf. 4,3) a Galilea, en donde se le acoge favorablemente. Ya hemos leído los versículos 4,43-45, que se refieren a esta vuelta y a esta acogida, cuando presentamos el capítulo 4[142]; servían para introducir el relato del segundo signo hecho por Jesús en Caná.

43 **Después de estos dos días, partió de allí para Galilea.** 44 **En efecto, Jesús mismo había atestiguado que un profeta no es honrado en su propia patria.** 45 **Así pues, cuando llegó a Galilea, los galileos lo acogieron, habiendo visto todo lo que había hecho en Jerusalén cuando la fiesta —pues también ellos habían ido a la fiesta—.** 46 **Fue, pues, de nuevo a Caná en Galilea, donde había hecho que el agua se convirtiera en vino.**

142. Cf. *supra* 269.

Efectivamente, tenemos aquí un relato de milagro, con el que concluye la sección 2,23-4,54: muestra cómo la palabra de Jesús tiene poder de vida y cómo creer en ella es «vivir».

> **46 Había (allí) un funcionario real cuyo hijo estaba enfermo en Cafarnaún. 47 Al enterarse que Jesús había llegado de Judea a Galilea, fue a él y le pedía que bajara y curara a su hijo, pues estaba a punto de morir. 48 Así pues, Jesús le dijo: «Si no veis signos y prodigios, seguramente no creeréis». 49 El funcionario real le dijo: «Señor, baja antes de que muera mi hijito». 50 Jesús le dijo: «¡Ve! Tu hijo vive». El hombre se fio de la palabra que Jesús había dicho y se puso en camino. 51 Bajaba ya cuando sus criados, viniendo a su encuentro, le dijeron que su hijo vivía. 52 Se informó por ellos de la hora en que se había encontrado mejor. Le dijeron: «Fue ayer, en la hora séptima, cuando lo dejó la fiebre». 53 El padre reconoció que era la hora en que Jesús le había dicho: «Tu hijo vive». Y creyó en él y su casa entera.**
> **54 Este fue el segundo signo que Jesús hizo cuando fue de Judea a Galilea.**

Situación

El texto está bien unido con lo que precede. En los versículos de transición, la mención «después de estos dos días» (v. 43) establece un vínculo con la parada en Samaría (cf. 4,40); luego, el recuerdo de los signos realizados por Jesús en Jerusalén durante la fiesta (v. 45) remite al comienzo de la sección (2,23). El relato del milagro corona el viaje de Jerusalén a Galilea, desplazamiento que se menciona en tres ocasiones: al comienzo (v. 43), al final (v. 54) y —sin necesidad aparente— en el medio (v. 47).

El episodio se sitúa en Caná, «donde había hecho que el agua se convirtiera en vino» (v. 46). Hay varios detalles que unen los dos relatos[143]: el mismo lugar, la necesidad que se encarga de presentarle a Jesús un tercero (4,48 y 2,24), el papel de los criados (4,53 y 2,9s),

143. Cf. C. H. Dodd, *Tradición histórica, o.c.*, 195-201; A. Feuillet, en RSR 68 (1960) 62-75.

la fe producida (4,54 y 2,11), la falta de unas palabras que aclaren el sentido simbólico de lo acaecido. Finalmente, la observación final del narrador: «Este fue el segundo signo que Jesús hizo...» (v. 54) se encadena con la observación de 2,11. Sin embargo, estas relaciones no autorizan, a nuestro juicio, a ver en cada uno de los dos relatos el comienzo y el final de una misma gran unidad literaria[144], ya que cada texto viene a cerrar una sección con un movimiento bien caracterizado; aquí se trata de la sección que tiene como tema recurrente el paso de la fe a partir de los signos a la fe en la palabra de Jesús.

Este relato está emparentado con el de la curación del hijo del centurión romano que nos transmiten Mateo y Lucas[145]. Una rápida confrontación nos ayudará, si no a determinar si guardan entre sí una mutua dependencia[146], sí al menos a precisar la orientación de Jn. El hecho referido es semejante: Jesús cura a distancia (reforzada en Jn: unos 20 km.) a un enfermo que vive en Cafarnaún por el que han venido a interceder su padre o su amo. El tema de la fe domina en los tres relatos, pero mientras que en Mateo y Lucas el milagro es la consecuencia de la fe admirable del centurión, para Jn la fe verdadera en Jesús es posterior al milagro. Resaltan también otras diferencias. Según el centurión, Jesús no necesita desplazarse, ya que le bastaría con una sola palabra (Mt 8,8 par); en Jn, el oficial pide con insistencia a Jesús que baje[147] a curar al niño. Jesús no le alaba, sino que invita a tomar conciencia de la relación que hay entre «ver signos y prodigios» y «creer»; luego le anuncia: «Tu hijo vive». A continuación se narra la constatación del milagro, a través de los criados, y el relato culmina, no ya como se esperaba, con la alegría del padre, sino con el hecho de que creyó él con toda su familia. El interés del lector se orienta, más que hacia el peticionario, hacia el mismo Jesús, cuya palabra hace vivir.

¿El funcionario real[148] es un pagano como el centurión de Mt y Lc? Así se supone de ordinario, debido a la semejanza entre los dos

144. En contra de C. H. Dodd, véase R. Schnackenburg, *o.c.* I, 537s.

145. Mt 8,5-13 = Lc 7,1-10.

146. Sobre esta cuestión, muy discutida, léase la exposición detallada de A. Dauer, *Johannes und Lukas,* Wüzburg 1984, 39-125. Según él, ciertas reminiscencias literarias invitan a admitir una relectura libre de la tradición común subyacente a Mt-Lc. Los principales estudios habían sido hechos anteriormente por E. Haenchen, en ZTK 56 (1959) 23-31; R. Schnackenburg, en BZ 8 (1964) 58-88; M. E. Boismard, en RB 69 (1962) 185-211; E. Schweizer, en EvTh 11 (1951-1952) 64-71.

147. Jn 4,47.49: «Bajar», porque la ciudad de Cafarnaún está a orillas del lago de Tiberíades.

148. El término griego *basilikós* designa a un funcionario vinculado a una persona real, en este caso el rey Herodes Antipas (4 a.C.-39 d.C.), tetrarca de Galilea (cf. Lc 3,1), que residía en Tiberíades, no lejos de Cafarnaún.

relatos, pero no hay nada que lo indique en el texto. Solamente cabe advertir que la palabra de Jesús en el v. 48, al menos según nuestra interpretación, presupone para su comprensión cierta familiaridad con la Escritura.

El relato empieza diciendo que Jesús se dirigió «de nuevo» a Caná; insiste en ello, recordando lo que Jesús había hecho allí (4,46). Terminará evocando, como hemos dicho, el primero de los signos, ya que el milagro que aquí se cuenta es «el segundo signo» (4,54). Puesto que Jesús hizo, según Jn, varios signos en Jerusalén[149], el calificativo «segundo» se refiere aquí a los milagros que el evangelista ha escogido *narrar* (cf. 20,31); por consiguiente, reconoce en él un significado eminente para iluminar el misterio de Jesús. De hecho, el texto muestra la victoria, por medio de Jesús, de la vida sobre la muerte. La doble mención de la fiesta (la pascua) en 4,45 ¿proponía este horizonte para la lectura? No es imposible.

Se trata en primer lugar de la vida en sentido físico. Según la Biblia, la enfermedad (4,46) es ya un dominio de la muerte sobre el hombre[150]; en el relato se evoca la enfermedad en función de la muerte en dos ocasiones: «estaba a punto de morir» (v. 47), «antes de que muera mi hijito» (v. 49). Correlativamente, el anuncio de Jesús en el v. 50 no es: «Tu hijo se ha curado» (cf. v. 47), sino : «Tu hijo vive»; esta fórmula se recoge al final como una cita (v. 53) y también, en estilo indirecto, en el v. 51. Domina todo el texto.

El tema de la «vida» ha aparecido con frecuencia en las páginas precedentes, desde la conversación de Jesús con Nicodemo hasta una palabra del Bautista, pasando por la cualificación del agua «viva»[151]. El primer relato de Caná simbolizaba la realización definitiva, por Jesús, de la alianza de Dios con su pueblo; el segundo, en el don de la vida temporal, simboliza la vida en sentido absoluto que Jesús ha venido a comunicar a los hombres.

El diálogo

El narrador refiere en estilo indirecto las palabras del padre desolado ante Jesús (v. 47). Esta puesta en situación no es un duplicado de la petición expresada algo más tarde en forma directa[152]; su finalidad

149. Cf. 2,23; 3,2; 4,45.

150. Es sensible esta convicción en los Salmos de los enfermos, por ejemplo, Sal 6; 32; 38; 39; *88*; 102; cf. Mussner, *Zôè*, München 1952.

151. 3,15.16.36; 4,14.36; cf. 4,10s.

152. Es inútil apelar a diversas fuentes.

es hacer que sea Jesús el que comienza el diálogo, al estilo joánico[153]. Jesús interpela al hombre con una frase enigmática, que orienta la comprensión del relato y cuya función conviene precisar:

48 Si no veis signos y prodigios, seguramente no creeréis

Este giro, clásico en griego, expresa una imposibilidad, como cuando Jesús le decía a Nicodemo: «Si uno no es engendrado de lo alto...» (3,3.5). Aunque a menudo se ha interpretado esta palabra como un reproche[154], hay que ver en ella ante todo la constatación de un vínculo directo entre «ver signos...» y «creer». Por otra parte, esta palabra es recibida por el padre del niño, no como un rechazo, sino como un comienzo de benevolencia; por eso mismo reitera sin más su petición. Pues bien, de una manera ciertamente joánica, la palabra de Jesús ha invitado al demandante a vislumbrar que la eventual acogida de su súplica no lo es todo; hay más allá de ella una realidad más decisiva todavía, la fe verdadera.

¿En qué consiste esta fe y a quién se dirige? El texto no lo dice todavía, pero el verbo «creer» volverá a aparecer —en el mismo sentido absoluto— después de la constatación del milagro, y su sentido será entonces mucho más claro. Volveremos sobre ello al término de nuestra lectura.

La frase del v. 48 sitúa por tanto la fe en continuidad con los «signos y prodigios». Esta expresión doble es insólita en Jn, que no utiliza en otros lugares más que el término «signo». ¿Por qué la emplea en esta ocasión?

La fórmula «signos y prodigios», que no es rara en el Nuevo Testamento[155], proviene del uso del primer Testamento, en donde pertenece a la visión deuteronómica de la historia: en lucha contra el faraón para liberar a los hebreos sometidos a su tiranía, YHWH obtuvo

153. Es siempre Jesús el que debe tomar la iniciativa ante una situación desgraciada: ante el tullido de Bethesda (5,6-8), en el episodio de los panes (6,5-7), para el ciego de nacimiento (9,3-6), para Lázaro (11,3-4). Así igualmente, con matices, en Caná (2,3-5) o con la samaritana (4,7).

154. Así la *TOB*, que añade a esta palabra un «pues», que no se encuentra allí.

155. Frecuente en el Antiguo Testamento (unas 26 veces), aparece también en Mc 13,22 par y en 2 Tes 2,9, referida a los falsos mesías o a Satanás; en Rom 15,19; 2 Cor 12,12; Heb 2,4 y *passim* en Hech (2,19.22.43; 4,30...) para designar las acciones maravillosas que confirmaban la predicación de los apóstoles.

su liberación por medio de prodigios extraordinarios[156]. La tradición bíblica no se cansará de evocarlos para recordar la fidelidad de Dios[157]: a través de sus intervenciones maravillosas, los israelitas se sentían invitados a descubrir su fuerza de salvación, en definitiva su promesa irreversible de vida, y a adherirse sin reservas al Dios único, señor de la historia y padre de Israel.

Al interpelar al oficial como lo hace, Jesús intenta decirle que su petición de un milagro es legítima, pero que tiene que abrirse al misterio de aquel que lleva a cabo la acción prodigiosa. El prodigio, manifestación tangible, tiene que permitir captar lo que él revela de su autor. Por eso, al final del relato sólo se retiene la palabra «signo»[158]. A través de la obra del taumaturgo, el oficial descubriría en Jesús a aquel que tiene poder de «vida», en el sentido fuerte de la palabra. Se puede observar que, por esta frase, Jesús se distancia del plano en que se situaba su interlocutor, lo cual encierra cierta analogía con la respuesta que Jesús había dado a su madre en 2,4.

De momento, el padre angustiado responde en su propio nivel, insistiendo: «Señor, baja antes de que muera mi hijito». En su lucha contra la muerte, le pide a Jesús que acuda al lado del enfermo, como si fuera necesaria su presencia física para realizar el milagro. Jesús entonces le declara con autoridad: «Tu hijo vive»[159]. Inmediatamente el oficial «se fió de la palabra que Jesús había dicho y se puso en camino» (v. 50). El verbo *pisteúein* («creer») va seguido de un dativo; por tanto, no se trata aún de la fe en Jesús en sentido propio[160]; sin embargo, queda ya esbozado el movimiento que se desarrollará en un creer auténtico.

El milagro y la fe

Como en el relato del primer signo hecho en Caná, se nos refiere una especie de diálogo que permite una comprobación del milagro. Esta parte del relato —en donde todo ocurre lejos de Jesús— es necesaria para decir cómo se realiza lo que pretendía la palabra del

156. Cf. Ex 11,9; 15,11; Dt 4,34; 6,22; 7,19; 26,8; 29,2... Cf. K. H. Rengstorf, en TWNT 7 (1961) 241, n. 19.

157. Cf., además de la mayor parte de las referencias de la nota 15, 1 Crón 16,12s; Sal 78,32, 86,10; 105,5; Jer 32,20, cf. Sab 8,8; 10,16.

158. 4,54. Cf. mi artículo en *Mélanges H. Schürmann,* 1978, 363-378.

159. Cf. Mc 7,29: «Ve, el demonio ha salido de tu hija».

160. Otro ejemplo del verbo «creer» con dativo en 2,24: «Jesús no se fiaba de ellos».

v. 48, a saber, el paso de la confianza en el taumaturgo a la fe en el misterio de Jesús.

No es Jesús el que baja a Cafarnaún, sino el padre del niño, sin más apoyo que el de la palabra escuchada, lo mismo que Abrahán (Gén 12,1-4). Cuando todavía está por el camino, intervienen los criados para anunciarle que el niño «vivía». Y he aquí que, en vez de la admiración con que de ordinario culminan los relatos de milagro, el padre se entretiene en algo que puede parecer un detalle sin importancia: «la hora en que el niño se había encontrado mejor». Hay aquí la verificación de una correspondencia exacta entre el momento de la palabra de Jesús y el momento de su efecto. El narrador insiste incluso en ello, como si el lector corriera el riesgo de no entenderlo enseguida: «El padre reconoció que era la hora en que Jesús le había dicho: 'Tu hijo vive'». También Mateo subraya la coincidencia en el tiempo al final del relato: «Y el criado quedó curado en aquella misma hora» (Mt 8,13); volvemos a encontrarla en el otro milagro a distancia que Mt refiere, la curación de la hija de una cananea: «Su hija se curó desde aquella hora» (Mt 15,28). Este rasgo narrativo pertenece naturalmente a este género de episodios, pero Jn lo orquesta con gran amplitud y este desarrollo revela la perspectiva del texto: más que el milagro como tal, se pone en evidencia el acto de la palabra de Jesús, lo cual confirma la cita referida en el v. 53. En Mateo, en cada uno de sus dos relatos de milagro a distancia, la palabra de Jesús se formula como un deseo: «¡Que suceda según tu fe!» (8,13), o «según tu deseo» (15,28); en Jn, la palabra de Jesús es vida, que triunfa inmediatamente sobre la muerte. ¿No decía el prólogo que el Logos es «la vida de los hombres» (1,4)?

Entonces el oficial creyó, «él y su casa entera». Este giro, o su equivalente, no se encuentra más que en los Hechos de los apóstoles[161]. Sería excesivo deducir de ello que se hace sentir aquí la mano de Lucas[162], pero sí que se reconoce en él el lenguaje de la comunidad primitiva.

En este versículo el verbo «creer» se utiliza sin complemento, como en la palabra inicial de Jesús (4,48): el padre del niño ha llegado adonde Jesús quería que llegase, es decir, a la fe en Aquel que con su palabra hace pasar de la muerte a la vida, Aquel que es el único capaz de dar la vida en plenitud. El milagro se ha convertido en «signo» y el oficial real ha entrado en el terreno misterioso de la fe perfecta. Así el apóstol Pablo proclama que el verdadero creyente es como Abrahán, el cual,

161. Hech 10,2; 11,14; 16,15.32.33.34.
162. Tal como pretende M. E. Boismard, en RB 69 (1962) 185-211.

> en presencia de la promesa divina, no sucumbió a la incredulidad, antes bien, su fe le llenó de fortaleza y dio gloria a Dios, persuadido de que poderoso es Dios para cumplir lo prometido. Por eso le fue reputado como justicia. Y la Escritura no dice solamente por él que «le fue reputado», sino también por nosotros, a quienes ha de ser imputada la fe, a nosotros que creemos en Aquel que resucitó de entre los muertos a Jesús Señor nuestro (Rom 4,20-24).

Para los sinópticos, lo mismo que para la comunidad primitiva, la fe precede de ordinario al milagro, en el sentido de que puede obtenerlo. Según este relato joánico, como hemos dicho, se invierte esta relación y encontramos en él un reflejo del pensamiento veterotestamentario, para el que los signos que Dios realiza tienen sobre todo la función de llevar a adherirse a su misterio y a practicar lo que él pide. Lo cierto es que, a partir de Jn (así como de los otros evangelios), cierta apologética ha tendido a hacer del milagro una demostración de la fe, una especie de prueba.

¿Es esto legítimo? Nos parece preferible, para seguir siendo fieles a Jn, otra lectura; trataremos de ella en nuestra Apertura.

APERTURA

Esta «apertura» no es más que una interpretación del episodio desde el punto de vista de la comunidad pospascual, en el que nos colocamos junto con el evangelista. Todo relato de «signo» está escrito para fundamentar la fe de los discípulos venideros; el que acabamos de estudiar no constituye una excepción de esta regla. Pero se distingue por un detalle: la frase enigmática: «Si no veis signos y prodigios, seguramente no creeréis» (v. 48) no va dirigida solamente al oficial real, sino también y especialmente a los lectores. En efecto, es sorprendente encontrar en este diálogo un pronombre en plural: un «vosotros», en lugar de un «tú». Como en la conversación de Jesús con Nicodemo, en donde el «vosotros» ampliaba el auditorio a todos los notables judíos, aquí el «vosotros» puede referirse al conjunto de los galileos entre los que se encontraba Jesús; su buena acogida, según el texto, dependía de los signos que le habían visto hacer en Jerusalén (cf. 4,45). Por tanto, el «vosotros» es también el lector. ¿Qué significa esta sentencia para la comunidad eclesial?

Al leer el texto, hemos visto que el demandante había percibido allí una concesión inicial, que le permitía perseverar en su súplica, y hemos leído la frase según la función que los «signos y prodigios» tienen en el primer Testamento, a saber, la de orientar a la fe *en su*

autor. Y hemos dicho que Jesús orientaba al oficial hacia una realidad más elevada, hacia un «creer» que, en el relato, resulta estar ligada a un «vivir», opuesto a la muerte.

Pero sigue siendo verdad que el giro de la frase parece ambivalente. Puede verse en ella, con muchos comentaristas, una crítica del afán por buscar «signos y prodigios», según —por ejemplo— la tradición de Mt 12,38s, en donde Jesús condena la exigencia de signos que muestra ante él «esta generación». Sin embargo, no nos parece que venga bien aquí esta interpretación, por el hecho de que la actitud del peticionario no es ni mucho menos un intento de poner a prueba a Jesús. Este hombre se dirige al taumaturgo con confianza, sin cuestionar su poder, con tal que acepte acercarse al niño. Y su desgracia es real, adecuada para impresionar a Jesús que, según Jn, fue el primero en intervenir ante el inválido «desde hacía 38 años» o que se fijó en el ciego de nacimiento a orillas del camino.

Hay otros datos en el relato que nos ponen en camino hacia una lectura diferente de la anteriormente propuesta. Recordemos que el relato está situado en una sección que concierne al paso de la fe en los signos a la fe en la palabra de vida; y este es precisamente el camino que sigue el oficial en este texto, centrado en la palabra vivificante de Jesús. Pues bien, hemos advertido que la adhesión plena de este hombre a Jesús se hace también a distancia: en ese momento Jesús no está allí, a no ser precisamente por la palabra que el oficial ha escuchado, en la que ha puesto su confianza y que en adelante llena su espíritu; la reconocerá como poderosa sobre la muerte.

Esta «ausencia» de Jesús en persona y esta «presencia» de su palabra (presente en todo caso literariamente a lo largo del relato) tiene mucho sentido para los lectores a los que se dirige Jn. La situación de los creyentes después de pascua es distinta de la del padre escuchado, ya que el período en que Jesús se manifiesta por medio de «signos» ha pasado definitivamente. Según Jn, el Resucitado mismo lo atestigua, cuando dice a Tomás: «Dichosos los que han creído sin haber visto» (20, 29).

Si la comunidad pospascual no ve ya signos como los que pudieron constatar los contemporáneos de Jesús, sí que tiene su palabra, *siempre presente en el kerigma evangélico, en la liturgia; y el Espíritu le da la inteligencia de ella «por entero». ¿Qué es lo que le dice en este texto? Le anuncia que la vida se le da* ahora, *en la hora misma en que es escuchada y acogida la palabra. Aquí Jesús no hace una promesa, no dice: «Tu hijo vivirá», sino «Tu hijo vive». Esta es, de hecho, la experiencia del creyente. A través de sus pruebas renovadas, sabe que, liberado de la muerte definitiva, vive con la vida misma de Aquel que le ha revelado al Padre (1,18). No tiene que buscar ya*

otras «pruebas» más que la vida que le inunda y que, según Jn, se expresará hoy en una paz y en un gozo que nadie puede arrebatar al discípulo.

En esta perspectiva, la frase de Jesús en 4,48 implica una crítica de la búsqueda de signos y prodigios. Su relato se convierte en un estímulo para una comunidad que tenía necesidad de verse sostenida bajo la presión de unos adversarios a los que nada espectacular obligaba a ceder. Más en general, el hombre se interesa espontáneamente por lo maravilloso y le gustaría poder fundamentar su fe en fenómenos tangibles. Pues bien, según el evangelista, sólo los signos de Jesús constituyen este sólido fundamento (cf. 20,30s). Dirigido a una comunidad creyente, este texto le muestra que, si cree en Jesús, tiene *la vida. Esta vida no se le confirma desde fuera, a través de unos milagros llamativos que le apartarían de la condición humana, sino desde dentro, por la apropiación de la palabra de Jesús que ha vencido a la muerte.*

Podría objetarse que el libro de los Hechos y a veces san Pablo mencionan milagros realizados por los apóstoles o por los misioneros en los primeros tiempos de la Iglesia; pero estos milagros tienen lugar, de ordinario, para apoyar el primer anuncio de la fe cristiana en ambientes paganos y no en favor de los creyentes. En los discursos joánicos de despedida, Jesús no recuerda nada de eso para tranquilizar a los discípulos. Su consolador será el Espíritu Paráclito, que actualizará para ellos y en ellos la Palabra, la propia Palabra de Jesús.

¿Qué pensar de los milagros que se siguen produciendo a veces, según atestiguan sus beneficiarios o sus testigos? Pascal reconoció el valor apologético de los milagros de Jesús; en nuestra época, es muchas veces lo contrario lo que se produce; Teilhard de Chardin indicaba justamente que el milagro, lejos de ser una ayuda para la fe, se ha convertido en una dificultad en nuestra época científica. Conviene decir que la dificultad procede en este caso de la concepción que se tiene ordinariamente del milagro, asimilado sin razón con el prodigio y comprendido también sin razón como una violación de las leyes naturales. En otro lugar hemos hablado ampliamente sobre este tema[163]*; recordemos solamente que el milagro requiere un marco de fe auténtica y no vale más que por su significación religiosa, percibida por algunos. Puede ocurrir que un hombre deje pasar a través de su acción o de su oración un incremento de vida que procede del Amor.*

Sin embargo, el relato joánico del segundo signo de Caná invita, con su presentación, a no hacer depender la fe más que de la palabra de Jesús, por la que se da la plenitud de la vida.

163. En *Les Miracles de Jésus*, Seuil, Paris 1977, 11-23.

OBRAS CITADAS MAS FRECUENTEMENTE

Para una bibliografía completa de las obras aparecidas de 1920 a 1965, cf. E. Malatesta, *St. John's Gospel,* Roma 1967; desde 1966 a 1971, H. Thyen, en Theologische Rundschau (Tübingen) 39 (1974) 8-44; y de 1978 a 1980, J. Becker, en Theologische Rundschau 47 (1982) 279-284. Cf. también E. Cothenet, *Introduction à la Bible,* Desclée, 1977, III, vol. 4,295-311.

Agustín, *Sobre el evangelio de san Juan,* en *Obras* XIV, Madrid ²1969.

Barrett, C. K., *The Gospel according to St. John,* London ²1978 (= C. K. Barrett).

Becker, J., *Das Evangelium des (nach) Johannes* I-II, Gütersloh 1979 y 1981 (= J. Becker).

Bernard, J. H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John,* Edimburg 1928 (= J. H. Bernard).

Blank, J., *Das Evangelium nach Johannes* I-IV, Düsseldorf 1977-1981 (= J. Blank); *Krisis,* Freiburg im B. 1964 (= *Krisis*).

Boismard, M. E., *L'Evangile de Jean,* Paris 1977; *Le Prologue du saint Jean,* Paris 1953 (= *Prologue*); *Du baptême à Cana (Jean 1,1-2,11),* Paris 1956 (= M. E. Boismard).

Braun, F. M., *Jean le théologien* I-IV, Paris 1959-1972 (= F. M. Braun).

Brown, R. E., *El evangelio según san Juan* I-II, Madrid 1980 (= R. E. Brown).

Bultmann, R., *Das Evangelium des Johannes,* Göttingen ²1941 (= R. Bultmann).

Dodd, C. H., *Interpretación del cuarto evangelio,* Madrid 1978 (= *Interp.*); *La tradición histórica en el cuarto evangelio,* Madrid 1977 (= *trad. hist.*).

Durand, A., *Evangile selon S. Jean,* Beauchesne, ²⁵1938 (= A. Durand).

Festugière, A. J., *Observations stylistiques sur l'évangile de S. Jean,* Klincksieck, 1974 (= A. J. Festugière).

Feuillet, A., *Prólogo del cuarto evangelio,* Ed. Paulinas (= A. Feuillet).

Haenchen, E., *Johannesevangelium,* Tübingen 1980 (= E. Haenchen).

Hoskyns, E., *The Fourth Gospel* (ed. F. N. Davey), London ²1947 (= E. Hoskyns).

Lagrange, M. J., *Evangile selon S. Jean,* Gabalda ³1927 (= M. J. Lagrange).

Lightfoot, R. H., *St. John's Gospel* (ed. C. F. Evans), Oxford 1956 (= R. H. Lightfoot).

Lindars, B., *The Gospel of John,* London 1972 (= B. Lindars).

Loisy, A., *Le Quatrième Evangile,* Picard, 1903 (= A. Loisy).

Malatesta, E., *St. John's Gospel,* Rome 1967 (= E. Malatesta).

Mollat, D., *L'Evangile selon saint Jean,* Paris ³1973 (= D. Mollat).

Odeberg, H., *The Fourth Gospel,* Uppsala 1929: Amsterdam 1968 (= H. Odeberg).

Olsson, B., *Structure and Meaning in the Fourth Gospel,* Lund 1974 (= B. Olsson).

Orıgenes *Commentaıre sur saınt Jean* en SCh 120 (1966) 157 (1970) 222 (1975), 290 (1982)
Panımolle, S A , *Lettura pastorale del Vangelo dı Gıovannı* I-III Bologna 1978 1984 (= S A Panımolle)
Potterıe, I de la, *La Verıte dans saınt Jean* I II, Roma 1977 (= I de la Potterıe)
Schlatter, A , *Der Evangelıst Johannes* Stuttgart ³1948 (= A Schlatter)
Schnackenburg, R , *El evangelıo segun san Juan* I III Barcelona 1980 (= R Schnackenburg)
Strathmann, H , *Das Evangelıun nach Johannes* Gottıngen 1951
Tomas, santo *Super Evangelıum S Joannıs lectura* ed R Caı, Torıno 1952 (= santo Tomas)
Traets, C , *Voır Jesus et le Pere en luı selon l evangıle de Jean* Roma 1967 (= C Traets)
Van den Bussche H *Jean Commentaıre de l evangıle spırıtuel* DDB, 1967 (= H van den Bussche)
Zahn, Th , *Das Evangelıum des Johannes* Leıpzıg-Erlangen 1908 (= Th Zahn)

SIGLAS DE LOS INSTRUMENTOS DE TRABAJO, REVISTAS Y COLECCIONES

BASOR	The Bulletin of the American Schools of Oriental Research (New Haven)
BD	Blass-Debrunner, *Gramatik des neutestamentlichen Griechisch,* Gottingen 1954
Bib	Biblica (Roma)
BJ	Biblia de Jerusalen
BTB	Biblical Theology Bulletin (Roma)
BZ	Biblische Zeitschrift (Paderborn)
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly (Washington)
DBS	Dictionnaire de la Bible, Supplement (Paris)
DC	Documentation Catholique (Paris)
EvTh	Evangelische Theologie (Munchen)
Exp T	Expository Times (Edinburg)
GB	*Graecitas Biblica* M Zerwick (Roma)
GCS	Griechische Schriftsteller (Berlin)
GNT	*Greek New Testament* [3]1975
HTR	The Harvard Theological Review (Cambridge, Mass)
JBL	Journal of Biblical Literature (Boston)
JSS	Journal of Semitic Studies (Manchester)
JTS	The Journal of Theological Studies (London)
LV	Lumiere et Vie (Lyon)
NRT	Nouvelle Revue Theologique (Louvain)
NT	Novum Testamentum (Leiden)
NTS	New Testament Studies (Cambridge)
PG	*Patrologia Graeca,* ed por J P Migne (Paris)
PL	*Patrologia Latina* ed por J P Migne (Paris)
RB	Revue Biblique (Paris)
RevSr	Revue des Sciences Religieuses (Strasbourg)
RSR	Strack-Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch* (Munchen)
SC	Sources Chretiennes (Paris)
Sc Ecclés	Sciences Ecclesiastiques (Montreal)
ThR	Theologische Rundschau (Tubingen)
ThZ	Theologische Zeitschrift (Zurich)
TOB	Traducción ecumenica de la Biblia
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur (Leipzig-Berlin)
TWNT	Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament (Stuttgart)
VTB'	Vocabulaire de theologie biblique, Paris [2]1970
WB	Walter Bauer, *Worterbuch zum NT* (Berlin)
ZNW	Zeitschrift fur die neutestamentliche Wissenschaft (Berlin)
ZTK	Zeitschrift fur Theologie und Kirche (Tubingen)

SIGLAS DE LIBROS EXTRABIBLICOS

AJ	Antigüedades judías.
Ap Bar	Apocalipsis de Baruc.
4 Esd	Cuarto libro de Esdras.
EvVer	Evangelium Veritatis.
GJ	Guerra Judía.
Hen	Libro de Henoc.
Jub	Jubileos.
Ps Sal	Salmos de Salomón.
1QH	Himnos (Qumrán).
1QM	Rollo de guerra (Qumrán).
1QS	Regla de la comunidad (Qumrán).
Test	Testamentos de los doce patriarcas.

Apéndice:

EL EVANGELIO SEGUN JUAN

1,1-18 **PROLOGO**

1-3b : El Logos en su super-existencia
3c-5 : Luz de vida , el Logos irradia
6-8 : El testimonio de Juan
9-13 : El Logos al encuentro de los hombres
14 : El Logos glorioso en Jesucristo
15-18 : Jesucristo reveló al Dios invisible

PRIMERA PARTE (1, 19-12, 50)

«La luz brilla en las tinieblas»

1, 19-2, 11 0. PROLOGO NARRATIVO

1,19-34 : *El testimonio de Juan*

19-28: Juan, puro testimonio, anuncia a un desconocido que está ahí.
29-34: Juan proclama a Jesús, Cordero e hijo de Dios.

1, 35-51 : *Siguiendo a Jesús*

35-39: Dos discípulos de Juan son acogidos por el *Rabbí*
40-42: Andrés trae a Simón al *Mesías*, que lo llama Pedro.
43-46: Felipe reconoce a *Aquel que anunciaron Moisés y los profetas.*
47-50: Natanael declara a Jesús *Hijo de Dios y Rey de Israel.*
51 : Se anuncia la alianza definitiva de Dios y de Jesús.

2, 1-11 : *En Caná, las bodas de Dios con Israel*

2, 13-22 00. FRONTISPICIO: JESUS Y EL TEMPLO DE DIOS

14-16: Jesús purifica el templo de Jerusalén.
17-18: Reacciones ante el gesto de Jesús.
19-20: El santuario destruido es restaurado.
21-22: La interpretación pascual.

2, 23-4, 54 A. DE LA FE EN LOS SIGNOS A LA FE EN LA PALABRA DE JESUS

2, 23-3, 36: *El nuevo nacimiento*

- 2, 23-3, 2a: relato
- 3, 2b-12: diálogo
  - 3, 2b: introducción
  - 3-8 : renacer por el Espíritu
    - + 3 «es preciso»
    - - 4 objeción doble
    - + 5 a 8 por el Espíritu y el agua
  - 8-12: llamada a acoger el testimonio
    - + 8 conclusión trampolín
    - - 9 objeción: el medio
    - + 10 a 12
      - «es preciso»: Hijo del hombre elevado
- 13-21: monólogo
  - 13-15: la elevación del Hijo del hombre.
  - 16-18: la fe en el Hijo de Dios.
  - 19-21: el hombre frente a la luz.

- 22-26a: relato, discusión a propósito del bautismo.
- 26b-30: diálogo entre los discípulos de Juan y el Bautista.
- 31-36 : monólogo, la confesión de fe de la Iglesia.

4, 1-42: *la siega de los Samaritanos*

1-6: transición e introducción

7-15: revelación del agua viva
- 7 a 9
  - +7: ¡Dame de beber!
  - - 9: ¿Cómo? ¡Tú y yo!
- 10 a 12
  - + 10: ¡Si supieras quién...!
  - - 11s: ¿De dónde? ¿Serás acaso...?
- 13 a 15
  - + 13s: La fuente de agua viva
  - - 15: ¡Dame de ese agua!

16-25: revelación del verdadero culto
- 16 a 17
  - + 16: ¡Llama a tu marido!
  - - 17: No tengo marido.
- 17 a 19
  - + 17: Has tenido cinco.
  - - 19: Profeta, ¿y el culto?
- 21 a 25
  - + 21-24: Adorar...
  - - 25: Mesías, cuando venga...

26: Proclamación mesiánica de Jesús.

27-30: escenificación

31-38: La obra del Padre, Jesús y sus dicípulos
- 31-34: el alimento de Jesús
- 35- 37: en el tiempo de Jesús el gozo de la reunificación
- 37-38: el papel de los discípulos

39-42: Jesús, salvador del mundo: confesión de fe de los samaritanos

4, 43-54: *En Caná, epifanía de la vida.*

43-45: transición. Un profeta no es honrado en su patria.
46-54: curación del hijo del oficial real: ¡Tu hijo vive!

5, 1-11, 54 B. EL ENCUENTRO DEL HIJO DE DIOS CON LOS JUDIOS

5, 1-6, 71:

1) *EL MISTERIO DE JESUS*

a) *En Jerusalén*

5, 1-18: relato del milagro de curación de un enfermo

5, 9b-18: controversia (tres escenas: 9b. 14. 15). Yo también trabajo.

5, 19-47: apología de Jesús.

19-30: alegato: el misterio de Jesús.
31-38: defensa: mis testigos.
39-47: requisitoria: apelación a las Escrituras.

b) *En Galilea*

6, 1-25: EL SIGNO DE LOS PANES EN ABUNDANCIA

1-5 : Jesús en la montaña. La fiesta de pascua está cerca.
6-14 : El milagro (6-11a), lo sobrante (11b-13), la gente exaltada (14)
15 : Rechazando la realeza, Jesús se retira a la montaña, solo.
16-21: Jesús camina sobre el mar y alcanza a sus discípulos.
22-25: La gente alcanza a Jesús, intrigada por su presencia inesperada.

6, 26-65: EL DISCURSO SOBRE EL PAN DE VIDA

26-34: *Petición del pan verdadero y vivificante.*

26-27: palabra misteriosa que opone los dos alimentos.

28-31: diálogo sobre la obra por hacer. Objeción centrada en el v.31.

32-34: palabra misteriosa que lleva a pedir pan.

35-47: (A) *Jesús, pan del cielo; creer en él.*

+ 35-40: palabra misteriosa (35), comentada (36-40)

- 41-42: objeción de los judíos, resumida (41), recogida luego por Jn (42).

+ 43-47: el Padre en el origen de la fe, justificando la mediación de Jesús.

48-58: (B) *Jesús, pan vivo; comer su carne y beber su sangre.*

+ 48-51: palabra misteriosa, precisada en 51.

- 52 : objeción de los judíos.

+ 53-58: desarrollo (53s), centrado (55), basado en el Padre (56s), conclusión (58).

60-65: (X) *La opción necesaria.*

+ 59: se supone que se repite el discurso entero.

- 60 : objeción-murmuración de los discípulos.

+ 61-65: Jesús refuerza el escándalo y la clave de la interpretación.

6, 66-71: EL DISCERNIMIENTO DE LOS DISCIPULOS.

66-67 : defección de muchos discípulos; apóstrofe de Jesús a los doce.
68-69 : Pedro: ¿A quién iríamos? Tú tienes palabras de vida eterna.
70-71 : Jesús: Entre vosotros, los doce escogidos, uno es un demonio.

7, 1-11, 54: 2) *LA LUZ DE LA VIDA.*

7, 1-13: (O) LA SUBIDA A JERUSALEN

Circunstancias (1); el juicio según el espíritu del mundo (3-5); el juicio de Jesús (6-8); la subida de Jesús a Jerusalén (8-10) ; «cisma» judío (11-13).

7, 14-8, 59: (A) EN EL TEMPLO: CONTROVERSIAS Y PROCLAMACIONES

Unidad de lugar, de tiempo, de acción.
Dos series de cuadros, separados por 8,12.

7, 15-30 y 8, 13-20
7, 31-36 y 8, 21-30
7, 37-52 y 8, 31-59

7, 15-30: (a) *Controversia seguida de una proclamación.*

15-18 : continuación del cap. 5: origen de la ciencia de Jesús.
19-24 : observancia del sábado.
25-27 : ocasión de una proclamación sobre el origen divino de Jesús.
28-29 : Vengo detrás de él, pues él es el que me ha enviado.
30 : Quieren detener a Jesús; pero es inútil, pues aún no ha llegado su hora.

31-36: (b) *Exhortación: ¡el tiempo urge!*

31-32 : ocasión: un doble auditorio: buena voluntad (31), fariseos (32).
33-34 : exhortación y amenaza: después de la partida será demasiado tarde.
35-36 : incomprensión.

37-52: (c) *La proclamación solemne.*

37-39 : «Si alguien tiene sed...»: proclamación e interpretación cristiana.
40-52 : De ahí un «cisma» entre los judíos.

8, 12: (c) *Yo soy la luz del mundo.*

13-20: (a') *Controversia seguida de una proclamación.*

13-19: sobre el testimonio. Jesús sabe de dónde viene y adónde regresa.
20 : quieren detener a Jesús, pero no ha llegado su hora.

21-30: (b') *Exhortación y proclamación.*

21-23: exhortación amenazadora: «Moriréis en vuestros pecados»
24-29: proclamación en dos tiempos (24 y 28s) de «Yo soy» (25b-27 = entre paréntesis).
30 : muchos creyeron en Jesús.

31-59: (c') *Abrahán y Jesús. Proclamación última.*

31-45: LA OBRA LIBERADORA.

31-36: *La liberación por medio de Jesús.*

+ 31-32: permanecer en Jesús = hacerse libre.
- 33: objeción doble: 37 y 34ss.
+ 34-36: sólo el Hijo libera de la esclavitud.

37-40: *¿Hijos de Abrahán? ¡No! ¡Hijos del diablo!*

+ 37-38: Jesús opone su Padre al de ellos.
- 39: objeción que repite la del 33.
+ 39-40: oposición de las obras de Abrahán a las de ellos.

41-45: *Hijos de Dios e hijos del diablo.*

+ 41a: alusión a una descendencia ilegítima.
- 41b: «No tenemos más que un padre: Dios».
+ 42-45: Mentirosos, asesinos: el diablo por padre.

46-59: LA PERSONA DIVINA DEL HIJO.

+ 46-47: Integridad de Jesús y mala fe de los judíos.
- 48 : Doble oposición a Jesús: Samaritano y poseso.
+ 49-50: Jesús apela a su Padre contra el ultraje.

+ 51 : Jesús promete la vida eterna al que guarda su palabra.
- 52-53 : Tú, un poseso, ¿quién pretendes que eres?
+ 54-55: Jesús apela a su Padre contra el ultraje.

+ 56: El mismo Abrahán creyó en mí.

- 57: ¡Imposible!

+ 58: Antes de que Abrahán fuera, YO SOY.

59: Quieren lapidar a Jesús.

9, 1-10, 21: (B) FUERA DEL TEMPLO: MILAGRO Y DISCURSOS

9, 1-41: CURACION DEL CIEGO DE NACIMIENTO.

1-12 : relato del milagro (1-7); su comprobación por testigos (8-12).
13-34: el vidente es *echado de la sinagoga.*
13-17: primera comparecencia del ex-ciego.
18-25: comparecencia de los padres del vidente.
26-34: segunda comparecencia del ex-ciego; su expulsión.
35-38: el vidente *confiesa a Jesús,* que lo acoge.
39-41: Controversia con los fariseos (+ 39 - 40 + 41).

10, 1-18: DISCURSO. EL BUEN PASTOR.

1-6 : la comparación del pastor.
7-10 : 1ª aplicación: yo soy la Puerta.

- 7-8 : exclusivismo de Jesús.
+ 9-10 : los pastos de vida.

11-18: 2ª aplicación: yo soy el buen Pastor.

- 11-13 : y el mercenario.
+ 14-18: y su rebaño.

10, 19-21: *Epílogo*: a la unidad proclamada por Jesús responde el «cisma» de los judíos.

10, 22-39: (C) EN EL TEMPLO: ULTIMA PROCLAMACION DEL HIJO DE DIOS

10, 22-24: Intimidación a los judíos, recogiendo el conjunto de los capítulos 5. 7-10.
10, 25-31: 1ª respuesta: Yo y el Padre somos Uno, lo cual justifica la seguridad de las ovejas.
Intento de lapidación.
10,32-39: 2ª respuesta: El Padre en mí y yo en el Padre, lo cual justifica las obras de Jesús (+ 32 -33 +34 -38).
Intento de arresto, pero Jesús se escapa.

10, 40-11, 54: (X) EPILOGO DE 5 A 10: EPIFANIA DE LA VIDA.

10, 40-42: Jesús se retira. Van a Jesús. Recuerdo del testimonio de Juan.

11, 1-44: LA REANIMACION DE LAZARO

1- 16: introducción que da sentido al milagro (sobre todo 7-16).
17-27: Jesús y Marta (- 21s + 23 - 24 + 25s - 27).
28-37: Jesús, María y los judíos (+ 28 - 29 a 32 + 33) (35 - 36s + 38).
38-44: relato del milagro (39a - 39b + 40).

11, 45-54: Jesús se retira, pues han decidido matarlo.
Fin de la «vida pública».

11, 55-12, 36: X. LA ULTIMA SEMANA.

11, 55-57: Se acerca la pascua de los judíos. La muerte de Jesús está decidida.

12, 1-19: *Entrada triunfal de Jesús en Jerusalén.*

1-8: Unción de María en Betania, con vistas a la sepultura.
9-11: Transición: quieren matar también a Lázaro.
12-19: Entrada del Rey (15s), del Vencedor de la muerte (17s), del Salvador del mundo (19).

12, 20-33: *El misterio de la muerte gloriosa de Jesús.*

20-22: ocasión, la llegada de los griegos.
23-33: discurso (caída en la tierra + elevación).

23: llegó la hora.
24-26: la ley objetiva.
27: ¡Hazme pasar sano y salvo!
28-32: la asunción.

12, 34-36: *Exhortación* a los Judíos: Ser hijos de la luz.
¡Se acabó!

12, 37-50: EPILOGO.

37-43: reflexión del evangelista.
44-50: proclamación típica de Jesús.

SEGUNDA PARTE (13-21)

13, 1: INTRODUCCION SOLEMNE: llegó la hora de pasar de este mundo al Padre.

13, 2-32: O. DURANTE LA CENA JESUS FUNDA LA COMUNIDAD DE LOS DISCIPULOS

2-20: *Lavatorio de los pies.*

2-3: introducción solemne: ciencia de Jesús y proyectos del diablo.
4-11: el gesto de Jesús (4s, 12), diálogo con Simón Pedro (6-11).
12-20: discurso complementario: Os he dado ejemplo para que...

21-30: *Judas queda excluido de la comunidad de los discípulos.*

Jesús anuncia (21), designa (22-27a), ordena (27b-30).

31-32: *Grito de triunfo de Jesús:* ¡ahora la gloria!

13, 33-17, 26: A. LA DESPEDIDA DE JESUS

13, 33-14, 31: 1) ULTIMA CONVERSACION: LA PARTIDA DE JESUS.

13, 33-14, 3: *El mandamiento nuevo, esperando la vuelta de Cristo.*

13, 33: Jesús se va.
34-35: Jesús da su testamento.
36-38: diálogo con Pedro: lo que es seguir a Jesús.
14, 1-3: Jesús volverá, después de preparar el «lugar» en la casa del Padre.

14, 4-14: *Creer en Jesús que, desde junto a su Padre, actúa por los suyos.*

4-6: creer es ir al Padre por el hijo (diálogo: + 4 - 5 + 6).
7-11: creer es ver al Padre a través del Hijo (diálogo: +7 -8 + 9 a 11).
12-14: creer es hacer las obras del Hijo para la gloria del Padre.

14, 15-26: *Amar a Jesús presente en nosotros con el Padre y el Espíritu.*

15-17: promesa de otro Paráclito que more con los suyos.
18-21: promesa de la vuelta de Jesús.
21-24: promesa de la venida y de la morada del Padre con Jesús (diálogo).
25-26: El Espíripu santo realizará estas promesas.

14, 27-31: La despedida: 27-29 :la paz 30-31: ¡en pie contra el Príncipe del mundo!

15, 1-16, 33: 2) ULTIMO DISCURSO: CRISTO Y SU IGLESIA.

15, 1-16, 4a: *La nueva situación: identidad de los discípulos.*

1-3: La viña y el viñador.
4-8: La vid y los sarmientos.
9-11: ¡Permanece en el amor!
12-17: ¡Amaos los unos a los otros!
15, 18-16, 4a: Solidarios de Cristo frente al odio del mundo.

16, 4b-32: LA EXISTENCIA ESCATOLOGICA.

4b-7: es necesaria la marcha de Jesús.

8-15: la venida del Espíritu
- El proceso del mundo: 8-11.
- hacia la verdad íntegra: 12-15.

16-23: el reencuentro con Jesús.
- 16-19: el enigma.
- 20-22: el gozo que nace de la tristeza.
- 23a: cesarán las preguntas.

23b-27: el amor del Padre.
- 23b-24: lo dará el mismo Padre.
- 25: la revelación del Padre.
- 26-27: El Padre os ama.

28-32: ¿fe perfecta?

16, 33: *Despedida de aquel que es el vencedor del mundo.*

17, 1-26: 3) ULTIMO COLOQUIO DE JESUS CON SU PADRE.

1-5: ¡Glorifica a tu Hijo!
6-19: ¡Guárdalos! ¡Santifícalos! (6-13 y 14-19)
20-26: ¡Que estén conmigo!

18, 1-21, 25: B) LA PASION Y LA RESURRECCION DE JESUS

18, 1-11: Arresto de Jesús.

18, 12-27: Jesús ante Anás y ante Caifás. Negaciones de Pedro (15-18 y 25-27)

18, 28-19, 16: *Jesús ante Pilato.*

18, 28-32: FUERA (A) la demanda de los judíos.
33-38a: DENTRO (B) diálogo Jesús-Pilato. Jesús soberano.
38b-40: FUERA (C) ¿Jesús o Barrabás? No hay motivo suficiente.
19, 1-3: DENTRO (D) flagelación y malos tratos.
4-8: FUERA (C') ¡Ecce homo! No hay motivo suficiente.
9-11: DENTRO (B') diálogo Jesús-Pilato.
12-16a: FUERA (A') Jesús o César. ¡He aquí vuestro rey!

19, 16b-22: *La crucifixión* (inscripción de la cruz).

23-24: reparto de los vestidos (la túnica sin costura).
25-27: Jesús y su madre.
28-30: la muerte de Jesús.
31-37: la lanzada. La sangre y el agua.
38-42: la sepultura.

20, 1-21, 25: *Jesús resucitado.*

20, 1-10: en el sepulcro vacío.
11-18: aparición a María de Magdala.
19-29: aparición a los discípulos (envío a misionar, don del Espíritu).
30-31: conclusión: finalidad del relato: creer y vivir.
21, 1-23: aparición a orillas del lago de Tiberíades.
24-25: conclusión: este testimonio es veraz.

INDICE GENERAL

BIBLIOTECA DE ESTUDIOS BIBLICOS

1 Leon Dufour *Resurrección de Jesus y mensaje pascual*, 4.ª ed
2 Jeremias *Teologia del Nuevo Testamento*, 5.ª ed
3 Von Rad *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, 2.ª ed
11 Von Rad *Teologia del Antiguo Testamento I*, 6.ª ed
12 Von Rad *Teologia del Antiguo Testamento II*, 5.ª ed
13 Bornkamm *Jesus de Nazaret*, 3.ª ed
14 Jeremias *Palabras desconocidas de Jesus*, 3.ª ed
18 Von Rad *El libro del Génesis texto y comentario*, 3.ª ed
19 Escudero Freire *Devolver el evangelio a los pobres*
20 Kasemann *Ensayos exegéticos*
22 Clevenot *Lectura materialista de la Biblia*
23 Herrmann *Historia de Israel, 2.ª ed*
24 Bornkamm *Pablo de Tarso*, 3.ª ed
25 Haag *De la antigua a la nueva pascua*
26 Coenen *Diccionario teologico del Nuevo Testamento, I*, 2.ª ed
27 Coenen *Diccionario teologico del Nuevo Testamento, II*, 2.ª ed
28 Coenen *Diccionario teologico del Nuevo Testamento, III*, 2.ª ed
29 Coenen *Diccionario teologico del Nuevo Testamento, IV*, 2.ª ed
30 Jeremias *Abba El mensaje central del Nuevo Testamento*, 3.ª ed
31 Zimmerli *La ley y los profetas*
32 Bultmann *Teologia del Nuevo Testamento*, 2.ª ed
33 Marxsen *El evangelista Marcos*
34 Legido *Fraternidad en el mundo*, 2.ª ed
35 Bornkamm *Estudios sobre el Nuevo Testamento*
36 Schmidt *Introducción al Antiguo Testamento*
37 Wilckens *La resurreccion de Jesus*
38 Marxsen *Introduccion al Nuevo Testamento*
40 Mussner *Tratado sobre los judios*
41 Schweizer *El Espiritu santo*
43 Brown *La comunidad del discipulo amado*, 2.ª ed
44 Noth *Estudios sobre el Antiguo Testamento*
45 Andrade *Encuentro con Dios en la historia*
46 Pikaza *Hermanos de Jesus y servidores de los más pequeños*
47 Kasemann *El testamento de Jesus*
48 Fabris *Problemas y perspectivas de las ciencias biblicas*
49 Brown Fitzmyer *Maria en el Nuevo Testamento*, 2.ª ed
51 Theissen *Estudios de sociologia del cristianismo primitivo*
52 Kraus *Teologia de los salmos*
55 Gnilka *El evangelio segun san Marcos, I*
56 Gnilka *El evangelio segun san Marcos, II*
57 Schrage *Etica del Nuevo Testamento*
58 Schweizer *La carta a los colosenses*
59 Koster *Introduccion al Nuevo Testamento*
60 Barth *El bautismo en el tiempo del cristianismo primitivo*
61 Wilckens *La carta a los romanos, I*
64 Meeks *Los primeros cristianos urbanos*
66 Harnisch *Las parábolas de Jesus*
67 Alcalá *El evangelio copto de Tomás*